

فكر وإبداع

إشراف: أ.د. حسن البنداري

إصدار علمي جامعي متخصص محكم

- جمالية التقرير: دراسة في القصيدة الحديثة.
- رؤية ابن خلدون النقدية وموقفه من قضيتي الشعر والنثر.
- ظاهرة الحذف بغير دليل: دراسة لغوية.
- موقف الأنباري والعكبري من الكوفيين.
- ملاحظات نقدية حول كتاب برنارد لويس في تاريخ العرب الوسيط.
- مفهوم الفيض عند أفلاطون وموقف فلاسفة المسلمين ومفكريهم منه.
- تحليل تاريخي لدراسات الثقافة المادية في مصر.
- صيغة القوس في بعض المؤلفات الغربية في النصف الأول من القرن العشرين.



الجزء السابع والثلاثون

نوفمبر ٢٠٠٦



رابطة الأدب الحديث

قواعد النشر بالإصدار

- يقبل إصدار فكر وإبداع نشر المواد وفقاً للاعتبارات التالية:
 - ١- أن تكون المواد المرسلة إلى الإصدار- مبتكرة ولم يسبق نشرها.
 - ٢- تخضع المواد للتحكيم النوعي المتخصص .
 - ٣- يخطر الإصدار الكتاب بقرار صلاحية المواد أو عدمها .
 - ٤- لا يقبل الإصدار المواد المنشورة أو المقدمة إلى جهات أخرى.
 - ٥- البحوث والدراسات التي يرى المحكمون تعديل مواضع فيها - ترد إلى أصحابها لتنفيذ ملاحظات المحكمين لكي تأخذ طريقها إلى النشر.
 - ٦- الإصدار غير ملزم بإعادة الأصول المرسلة إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

المواد المنشورة بالإصدار تعبر عن آراء أصحابها فقط

فكر وإبداع

إصدار متخصص

يعنى بنشر بحوث ودراسات جامعية محكمة
تصدر عن رابطة الأدب الحديث
مؤسس الإصدار والمشرف عليه (عضو مجلس الإدارة)
أ.د حسن البنداري

* * *

تسعى الرابطة إلى:

- إرساء مفاهيم البحث العلمي.
- الكشف عن الباحثين المتميزين والمغمورين.
- تنمية قدراتهم الفكرية والبحثية .
- المشاركة في تحديد معالم ثقافتنا المعاصرة.
- عقد حوارات متنوعة مع كافة الاتجاهات.
- التوفيق بين الصيغة التراثية والصيغة الحداثية.

لوحة الغلاف

للفنانة: زينب السعودي

فكر وإبداع

إصدار علمي جامعي متخصص محكم
يعنى بنشر بحوث ودراسات علمية محكمة
يصدر عن رابطة الأدب الحديث
القاهرة: ٦ شارع بنك مصر

ت: ٣٩٣٤٦٩٥

رئيس مجلس إدارة الرابطة: الشاعر / محمد علي عبد العال

٢٠٠٦/١٦٦٦	رقم الإبداع
-----------	-------------

مطبعة العمرانية للأوقفت

الجيزة: ٣٧٥٦٢٩٩

فكر وإبداع

مؤسس الإصدار والمشرف عليه (عضو مجلس إدارة الرابطة)

أ.د حسن البنداري

المشاركون في الإصدار (أعضاء الرابطة)

أ.د السعيد الورقي	د. أميل الأنشور
أ.د صلاح بكر	د. (طبيب) أنس عزقول
أ.د عزيزة السيد	د. (طبيب) رباب عزقول
أ.د علي علي صبح	د. شميخة الخالفي
أ.د علي طلب	د. فهمي حرب
أ.د عليّة الجنزوري	د. كاميليا صبحي
أ.د وفاء إبراهيم	د. محمد رياض العشيري
أ.د نادية يوسف	د. نعيم عطية
أ.د محمد مصطفى سلام	د. نادية عبد اللطيف
د. أحمد عبد التواب	د. يحيى فرغل

أمانة الإصدار: فاطمة عبد العزيز صديق

منى صفوت

المراسلات: توجه باسم المشرف على الإصدار أ.د حسن البنداري

القاهرة مصر الجديدة- روكسي، شارع أسماء فهمي كلية البنات- جامعة عين شمس

تليفون: ٥٨٥٤٦٦٢ - ٥٨٥٦٦٢٣

الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ ش محمد فريد- القاهرة ت ٣٩١٤٣٢٧

الجزء السابع والثلاثون نوفمبر ٢٠٠٦

مستشارو الجزء السابع والثلاثين

- | | |
|------------------------------|---------------------------------|
| ١- أ.د أحمد كشك. | ١٤- أ.د علياء شكرى. |
| ٢- أ.د أحمد الشعراوي. | ١٥- أ.د علي أبو المكارم. |
| ٣- أ.د اعتماد علام. | ١٦- أ.د عواطف عبد الكريم. |
| ٤- أ.د جمال عبد الناصر. | ١٧- أ.د فاطمة عبد المجيد. |
| ٥- أ.د زين نصار. | ١٨- أ.د محمد الجوهري. |
| ٦- أ.د سعد عبد العزيز حباتر. | ١٩- أ.د محمد حسن عبد الله. |
| ٧- أ.د سهير فضل الله. | ٢٠- أ.د محمد حماسة عبد اللطيف. |
| ٨- أ.د شفيق السيد. | ٢١- أ.د محمد السعيد جمال الدين. |
| ٩- أ.د صبري إبراهيم السيد. | ٢٢- أ.د محمد السيد الجليلند. |
| ١٠- أ.د الطاهر مكى. | ٢٣- أ.د محمد الطويل. |
| ١١- أ.د طه وادي. | ٢٤- أ.د نادية عبد العزيز عوض. |
| ١٢- أ.د عبد الحكيم حسان. | ٢٥- أ.د نبيل راغب. |
| ١٣- أ.د عبد المنعم تليمة. | ٢٦- أ.د نفيسة عليش. |

المحتويات	الصفحة
افتتاحية الجزء السابع والثلاثين	٧
● المادة العربية:	
- جمالية التقرير: دراسة في القصيدة د. عيادل الدرخامي	١١
الحديث.	
- رؤية ابن خلدون وموقفه من قضيتي د. حسن محمد عليان	٧٥
الشعر والنثر.	
- ظاهرة الحذف بغير دليل: دراسة لغوية. د. محمد فريد	١١٩
- موقف الأتباري والعكبري من الكوفيين. د. محمد عبد العال محمد	١٧١
- ملاحظات نقدية حول كتابات برنارد لويس د. عبيد الرحمن سالم	٢٢٣
في تاريخ العرب الوسيط.	
- مفهوم الفيض عند أفلوطين وموقف د. حسن حسن كامل.	٢٩٥
فلاسفة المسلمين ومفكرهم منه.	
- تحليل تاريخي لدراسات الثقافة المادية في د. نجوى عبد المنعم قاسم	٣٤٥
مصر	
- صيغة القوس في بعض المؤلفات الغربية د. رشاد طوموم	٣٨١
في النصف الأول من القرن العشرين.	
● المادة غير العربية:	

Voix et point de vue : un enjeu de la société dans La grande peur dans la montagne de C.-F. Ramuz.

3

Etude présentée par Abir Ahmed Mohamed

الصوت وجهة النظر: إشكالية المجتمع في رواية الخوف الكبير في الجبل

د. عبير أحمد محمد

لأديب راموز

日本とイスラム世界との文明間対話の基盤

39

مقومات حوار الحضارات بين اليابان والعالم الإسلامي. د. عصام رياض حمزة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

افتتاحية الجزء السابع والثلاثين

نوفمبر ٢٠٠٦

د. حسن البنداري

بهذا الجزء السابع والثلاثين يكون إصدار "فكر وإبداع" قد مرّت عليه ثماني سنوات؛ حيث صدر الجزء الأول في يناير ٩٩. وفي السنوات الثماني الماضية تم نشر أبحاث علمية محكمة باللغة العربية وباللغات الأخرى: الإنجليزية والفرنسية والروسية. والواقع أن المتخصصين في مختلف الأوساط العلمية قد احتقوا بتوالي أجزاء هذا الإصدار، كما أن اللجان العلمية في مصر وخارجها قد أقرته بوصفه أحد المنافذ العلمية المحكمة.

وقد حظي هذا الإصدار بمباركة مستشارين يحرصون عليه، ويدعمونه ويشاركون في مسيرته. ويقتضينا الوفاء أن نحیی بكل التقدير والعرفان مستشارين مخلصين رحلا عن عالمنا هذا العام، وهما: العالم الناقد الكبير الأستاذ الدكتور محمد عبد المنعم خفاجي رئيس رابطة الألب الحديث، والناقدة الكبيرة الأستاذة الدكتورة فضيلة فتوح أستاذ الألب الإنجليزي بكلية البنات جامعة عين شمس؛ فلهما فضل كبير على مسيرة هذا الإصدار وتطوره.

ويضم هذا الجزء عشرة بحوث: ثمانية منها باللغة العربية، واثنان بغير العربية، أما البحوث العربية فهي: "جمالية التقرير: دراسة في القصيدة الحديثة" للدكتور عادل الدرغامي، و"رؤية ابن خلدون للنقدية وموقفه من قضيتي الشعر والنثر" للدكتور حسن محمد عليان، و"ظاهرة الحذف بغير دليل: دراسة لغوية" للدكتور محمد فريد، و"موقف الأنباري والعكبري من الكوفيين" للدكتور محمد عبد العال محمد، و"ملاحظات نقدية حول كتاب برنارد لويس في تاريخ العرب الوسيط" للدكتور عبد الرحمن سالم، و"مفهوم الفيض عند أفلوطين وموقف فلاسفة المسلمين ومفكرهم منه" للدكتور حسن حسن كامل، و"تحليل تاريخي لدراسات الثقافة المادية في مصر" للدكتورة نجوى عبد المنعم قاسم، و"صيغة القوس في بعض المؤلفات الغربية في النصف الأول من القرن العشرين" للدكتورة رشا طوموم.

أما البحثان غير العربيين فأولهما بحث باللغة اليابانية وعنوانه "مقومات حوار الحضارات بين اليابان والعالم الإسلامي" للدكتور عصام رياض حمزة، والثاني باللغة الفرنسية وعنوانه "الصوت ووجهة النظر: إشكالية المجتمع في رواية الخوف الكبير في الجبل لأديب راموز" للدكتورة عبير أحمد محمد.

وَاللَّهُ تَعَالَى وَلِيُّ التَّوْفِيقِ

المادة العربية

* البحث

* المقال النقدي

جمالية التقرير

دراسة في القصيدة الحديثة

د. عادل الدرخامي زايد^(*)

إن الحركة أو التحول من مرحلة إلى مرحلة، على كل المستويات، تعد قاتونا أساسيا للوجود، فالبشر لا يظلون على حالة واحدة، وإنما يتغيرون داخليا وخارجيا. ومع كل مرحلة من مراحل التغير يكتسب الفرد الإنساني شكلا جديدا، ويكتسب - بالضرورة - وعيا جديدا يتساق مع لحظته الحضارية، فالفرد مشدود إلى هذه اللحظة، ولا يمكن - وإن حاول - أن يعيش بعيدا عن هذه اللحظة، وإذا كان التحول أو فطرية الحركة تعد قاتونا أساسيا للوجود فإن الأمر في الأدب وفي الشعر - بصفة خاصة - يندرج في ذلك الإطار، فالشعر يتغير من زمن إلى آخر، مع تغير مفهومه، الناتج حتما من الارتباط بلحظة حضارية، يشارك في تشكيل ملامحها.

إن نظرة فاحصة إلى الاتجاهات المذهبية التي وجدت في شعرنا العربي، سوف تشير - بالضرورة - إلى وجود مراحل مفصلية جاءت فاعلة في تشكيل هذه الاتجاهات بسمات فنية خاصة، فالشعر أو الشعرية الكلاسيكية جاءت حاملة سمات معينة، فرضت نسقا إبداعيا خاصا، يتمثل كما يقول - أحد الباحثين - في انعطاف لثنية لفظية تتمثل في التعبير وفقا لقواعد أكثر جمالا^(١).

وإذا كان للتوجه السابق قد وقف عند حدود الترم القواعد، في الأدب الكلاسيكي، فإن هناك جزئيات أخرى عديدة، ولكن أهمها - في رأي الباحث - يرتبط بوجود ما يمكن أن نسميه بالوعي المشترك بين الفرد والمجتمع، وهذا

* * (الأساذ المساعء - بقسم اللراساء الأءبباء، كلباء ءار العلوم - ءاماء الفبوم.

الوعي أوجد أرضية مشتركة تعكس روح مجتمع واثق بنفسه، وفي هذا المنحى يقول جريسون، موضحا طبيعة الوعي المشترك (ويرجع هذا إلى وجود ما يمكن أن نسميه بالوعي المشترك، الذي ينبض في روح وقلب كل فرد يشارك في هذا العصر، أو في المحيط الذي يكتب فيه. وعلمنا أن نعترف - وهذا أمر بعيد الأهمية - بأن الأدب الكلاسيكي بوجه عام - نتاج مجتمع صغير نسبيا)^(٧).

ولكن هذا للوعي المشترك، الذي كون أرضية مشتركة تجمع الفرد والمجتمع في إطار يفرضي إلى مصالحة خاصة، جرح بقوة، حينما أخذ المد الكلاسيكي ينحسر بالتدرج، وبدأت هناك حالة مفصلية جديدة، نشأت بفضل الثورات التي غيرت في بنية المجتمع وفي تشكيل للفرد، تتمثل في الرومانسية، التي جاءت لتكون نسقا مغايرا عن النسق السابق، فقد هشمت كل التوجهات الكلاسيكية، المتمثلة في الثوابت الأساسية، مثل العقل والموضوعية، والتزام القواعد، وأحلت محلها الخيال ومطوأة الذات، فالرومانسية كما يقول محمد مندور (لتخذت من الشعر وسيلة للتعبير عن الذات، وكان هذا طبيعيا بعد ثورة حررت للفرد، واعترفت للإنسان بحقوقه، وإن كانت الأحداث التي تلت تلك الثورة قد كيفت هذه الذات تكيفا خاصا فيه للكثير من الشكوى والتشاؤم والألم)^(٨).

وهذه العزلة الذاتية، كانت ذات تأثير سلبي على الوعي المشترك، لأن هذه للذاتية المرتبطة بمفهوم خاص للخيال، أوجدت بالتدرج شبة عزلة مبتعدة عن الواقع، (فقلب الرومانسية - كما يقول ماجيه - وكلمات هذا الناقد تنطبق على جميع الرومانسيات الأوروبية، وإن كان لا يقصد سوى فرنسا، هو كره الواقع والانفلات منه.. للتحرر من الواقع والانفلات منه بفضل الخيال، التحرر بالانعزال، والانتحاس في منبج الحساسية الجديدة)^(٩).

إن حالة للتوحد الذاتي، جعلت للشاعر الرومانسي، يرصد الواقع من دائرة، مركزها (الأنا)، وكان هذه (الأنا) قد أصبحت مركزا للكون، وقد أثر هذا

للتوجه - وخاصة في لحظات النهاية لسيادة هذا المذهب - في وجود نزعة خطابية، كانت ذات تأثير سلبي وسببا أوليا في التحول والتغير (فهذه النغمة الخطابية هي التي طغت على المذهب عندما أصبح اصطلاحيا لا يعبر عن حالة نفسية حقيقية، بل (طرطشة) عاطفية وتهافتا مائعا، وأتينا كاذبا^(٩)).

وإذا كانت النزعة الخطابية أثرت تأثيرا سلبيا على المذهب الرومانسي بصفة عامة، فإنها لا تنهض بمفردها، لكي تكون سببا رئيسيا في سلبه شرعية وجوده، وإنما يجب أن تصاف إليها جزئية مهمة، تنطلق من حركة الواقع والمجتمع، وتغير الذوق الأدبي، الذي أدى - بالضرورة - إلى تغير في مفهوم الشعر، فلم تعد التجربة الشعرية تدور في إطار الهم الذاتي والتأملات الفردية، بل أصبحت - في الأساس - تهتم بالتمثيل الموضوعي والنقل المباشر لحركة الواقع، وهذا من شأنه أن يبعد الذات عن البؤرة أو نقطة الانطلاق الإبداعية، بحيث تتوارى الذات وإن كان وجودها لا ي泯ش نهائيا، تحت تأثير الحضور الفاعل لحركة الواقع، (ونكتسب القصيدة في وعي الشاعر وظيفة إنسانية جديدة، فلم تعد القصيدة مجرد انثيال عاطفي ذاتي لتجارب ضيقة لا تهم البشر الآخرين، بل أصبحت وسيلة تواصل مع الآخرين، وقيمتهم كصانعين حقيقيين للأحداث، وكمبدعين للقيم^(١٠)).

وقد أثر هذا التوجه الخاص بحركة الواقع، على ثلاثي المفهوم الرومانسي، ووجود المفهوم الواقعي، الذي تجلى بشكل واضح من خلال أقطابه، الذين يرون أن هذا التوجه للرومانسي أو الانثيال العاطفي المملوء بنزعة خطابية، وبطابع فردي، لم يعد قادرا على تبني الاتجاه الموضوعي التمثيلي للواقع، (فالانحياز الواقعي في الفن والأدب، هو الذي يعترف بوجود الواقع الموضوعي للحقيقة الكونية خارج الذات في أثناء العمل الفني والأدبي، ويجتهد في تصوير هذا الواقع وعرضه في العمل الفني^(١١)).

والبحث - أساسا - يحاول أن يرصد حالة التغيير - إبداعا شعريا - التي حدثت بعد ثلاثي الرومانسية، ووجود الواقعية مذهباً أدبياً مسيطراً، فالتحول أو التغيير - أو قل الإحساس بالتحول - لا يأتي إلا بعد وجود رصيد إيداعي يشير إلى هذا التحول، وتأمل هذا الرصيد يشير إلى خلطة في سلم القيم الفنية، فما كان هامشياً أصبح في البؤرة، وما كان في البؤرة، أصبح هامشياً لكي يتلاشى بالتدرج، إن تأمل هذا الرصيد الإيداعي لا يشير إلى تغييرات كاملة في المحتوى، ولكن يشير إلى أن بعض العناصر التي كانت هامشية في إطار المذهب السابق قد تحولت إلى عناصر رئيسة، بينما أصبحت العناصر التي كانت مسيطرة هامشية.

إن الفصل الأساسي في تحديد الآليات الجديدة، التي تكونت تدريجياً مع الواقعية، ربما يكون نابعاً من التحول في مفهوم الشعر، من سياق إيداعي قديم إلى سياق إيداعي حديث في لحظة ظهوره، فبدلاً من تدفق المشاعر التلقائية المرتبط حتماً بالذات للشاعرة، أصبحت القصيدة رصدًا موضوعياً للواقع، وهذا الرصد الموضوعي أو الموضوعية على نحو أدق، كانت ذات تأثير فاعل في تهشيم للنسق السابق مما جعل القارئ يشعر بالتدرج، ومن خلال الرصيد الإيداعي أن هناك انكساراً للنموذج الرومانسي، وأن هناك في مقابل ذلك نمواً لآليات جديدة، بدأت تتأسس، وهذه الآليات ترتبط بلغة الشعر ارتباطاً وثيقاً، وترتبط ببنية القصيدة بوصفها إطاراً يوحي بأن الشاعر يكتب قصيدته وهو منفصل عنها، دون مصادر من الذات، ودون للتعلم بنسق سابق، وترتبط - أخيراً - بالآليات الفنية، لم تتشكل إلا من خلال استحضار جزئية الموضوعية، التي أشرنا إليها سابقاً.

اللغة التقريرية:

اللغة هي ذلك العنصر الفعال الذي يحمل إلينا الإبداع الأدبي بتجلياته المختلفة، سواء كان ذلك الإبداع شعرا لم نثرا، ومن خلال هذا العنصر تتشكل العناصر الأخرى، أو الآليات الفنية الأخرى، فهذه الآليات تتحقق ويصبح وجودها ملموسا من خلال اللغة، فلا يمكن لناقد أدبي، أن يتحدث عن الصورة أو أي آلية فنية أخرى، بعيدا عن اللغة التي تحمل إلينا العمل الفني كاملا.

ومن خلال أهمية اللغة - بوصفها عنصرا تتشكل من خلاله الآليات الأخرى - تبرز دائما جزئية المغايرة بين السابق واللاحق عند كل تحول مرحلي أو مفصلي بين فترة وأخرى أو بين اتجاه واتجاه آخر، وقد ذهب عز الدين إسماعيل إلى أن كل مرحلة من مراحل التجديد تثار فيها علاقة اللغة بالحياة أو بالعصر^(٨).

والمأمل لشعر الشعراء موضوع الدراسة، يدرك أن هناك تحولا في لغة الشعر، فمن يقرأ شعر صلاح عبد الصبور، أو أحمد عبد المعطي حجازي، أو أمل دنقل، أو حامد طاهر، سيلاحظ هذا التحول، من لغة مملوءة بالاستعارات المجنحة، والتهويمات اللافتة، التي سادت في إبداع الرومانسيين، إلى لغة مغايرة، تبتعد عن هذا النموذج للنمطي السابق، فهي لغة مملوءة بالتقرير والإخبار، بل إن الوقوف عند الآليات التي تشكلت من خلال النسق الموضوعي في الإبداع للشعري، التي سوف نتعرض لها في سياق الحديث عن اللغة التقريرية بعد ذلك، سيشير إلى أن هذه الآليات، التي لن تخرج عن المنحى السردي أو المنحى الدرامي أو تشكيل النموذج، لن تكون بعيدة عن هذا النسق، الذي اخترنا له اسم التقرير، لأنها بالضرورة آليات مأخوذة من فنون نثرية، مثل الرواية أو المسرح، ويعود هذا التوجه التقريري - كما أشرنا سابقا - إلى المغايرة في المفهوم من ذاتي إلى موضوعي، وإلى المغايرة في زاوية الرؤية من استبطان داخلي إلى رصد أو تمثيل موضوعي (فالشعر لم يعد مجرد نزوة

ذاتية، أو حوار داخلي يسقط العالم الخارجي والآخرين من أفقه، إنه شئ يتوجه بالضرورة إلى الآخرين، عبر ذات الشاعر، الإنسان نفسه (....) وهذا يساعدنا على إدراك سبب ميل الشاعر في هذه الفترة للوضوح، وعدم افتعال التعقيد وهذا يعني أن الشاعر كان يمثل وعيا كاملا لوظيفة الشعر^(١).

ويقف صلاح عبد الصبور - في هذا السياق - موقفا مهما، لا لأنه يعد نموذجا شعريا فيما يخص استخدام اللغة التقريرية، وإنما - أيضا - لأنه قدم نظريا من خلال كتابه (حياتي في الشعر) رسدا لهذا التحول اللغوي، فقد أشار إلى بدايته المرتبطة حتما بتقليد النسق السابق، الذي كان يتطلب أن تكون لغته منتقاه منصدة، تخلص من أي كلمة فيها شبهة العامية أو الاستعمال الدارج، يقول صلاح عبد الصبور (كنا قد خرجنا من عباءة الرومانتيكية العربية بموسيقاها الرقيقة، وقاموسها اللغوي المنقّى، الذي تنتشر فيه الألفاظ ذات الدلالات المجنحة، والإيقاع الناعم، وكنا قبل ذلك كله أسرى للتقليد الشعري العربي، الذي يؤثر أن تكون للشعر لغة للخاصة، المجاوزة للغة الحياة)^(١).

وفكرة صلاح عبد الصبور - التي استقاهها من إليوت وجرائته في استخدام اللغة اليومية - لا تقف عند حدود استخدام اللغة التي تدور على ألسنة الناس، وإنما تأخذ مدي أبعد، فهو - في الأساس - يحاول أن يبتعد عن المعجم الشعري السائد والمرتبط بالكلام المكرور، والصور التي فقت بريقها، وفي سبيل ذلك يعتمد آلية جديدة، ترتبط بقدرة الشاعر الذي ينطلق من سياقه الخاص والمرتبط بالآخرين، في استخدام لغة تعيد الشاعرية إلى الألفاظ المهمة، بالرغم من التعامل معها بشكل يومي، انطلاقا من تطبيق خاص للقاموس الشعري السائد.

وانطلاقا من هذا للتوجه الذي يرى أن لغة الشاعر، يجب أن تعطينا إحساسا خاصا بلغة القوم، الذي ينتمي إليهم الشاعر، ويعبر من خلالها عن

جزئيات شديدة الارتباط بمحيطه، نجد شاعرا مثل حامد طاهر في ديوانه (قصائد عصرية)^(١١). يحاول أن يجعل الشعر يقترب من هذا الإطار، فنراه يقدم وعيه الخاص بالأجهزة الحديثة التي يتعامل معها مثل الراديو والتلفزيون والمصعد والفيديو. وحامد طاهر لديه وعي خاص بجزئية التحول التي أصابت لغة الشعر، بداية من ظهور شعر للتفعيلة، ذلك التحول المرتبط باللغة التقريرية، حين يقول في مقدمة ديوانه (عاشق القاهرة)^(١٢) (أنا شخصا أرى أن الجملة التقريرية البسيطة حين تعبر عن موقف شعري حقيقي، تصبح أبلغ من تشبيهات ابن المعتز واستعارات ابن تمام) .

ما معنى اللغة التقريرية؟ أو التقرير؟ ولماذا كان تفضيل هذا المصطلح دون غيره من المصطلحات التي يمكن أن تكون وثيقة الصلة بهذا المنحى الخاص في استخدام اللغة، مثل الحقيقة في مقابل المجاز، أو لغة الحياة اليومية، في مقابل لغة القاموس الشعري الذي كان سائدا قبل ذلك؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة ليست سهلة، كما يظهر للوهلة الأولى، لأن تعريف (اللغة التقريرية) أو (التقرير) ليس موجودا في المعجم بشكل تام، ولهذا فالباحث بحاجة ماسة إلى استقراء الشعر موضوع الدراسة، للخروج بتعريف لهذا المصطلح، وبحاجة - أيضا - إلى البحث عن خصائص لهذه اللغة تكون فاعلة في تحديد هوية أو ماهية ذلك المصطلح. والسمات أو الخصائص التي يمكن أن تحدد طبيعة المصطلح هي: انكسار للنموذج اللغوي الرومانسي، الذي كان يمثل معجما شعريا، وكان سائدا قبل ذلك، وانكسار هذا النموذج، لا يعني - بالضرورة - أن هذا النسق قد تلاشى تماما، وإنما يعني أنه لم يعد في مكان الصدارة أو البؤرة، على أفلام الشعراء، وإنما يطل في بعض القصائد، لكي يشير إلى نسق قديم، كان له وجود سابق. يؤكد ذلك أن تأمل بعض قصائد

الشعراء موضوع الدراسة، سوف يشير إلى بقايا واضحة لهذا النسق. إذا أخذنا صلاح عبد الصبور نموذجا، سنجد ذلك النسق واضحا في قصائد مثل (سوناتا) و(الرحلة) و(عيد الميلاد) و(الإله للصغير).

لما السمة الثانية فهي جزئية ترتبط بنسق ما نجده عند الشعراء موضوع الدراسة، وهي عدم التعويل على استخدام الاستعارات البعيدة، التي قد تحتاج إلى أعمال الذهن بشكل لاقت، فنجد لديهم ميلا إلى الوضوح الدلالي، والاكاء أو التعويل على المشترك الإدراكي بين المبدع والمتلقي، مما يحقق انسجاما تاما بين الشاعر والمتلقي.

وتأتي السمة الثالثة لكي تشير إلى أن هناك إلحاحا على استخدام آليات وثيقة الصلة بالنثر، مثل السرد الشعري الذي قد يفضي إلى تشكيل النموذج، أو استخدام تقنيات المسرح، وهذه الجزئيات لن يعرض لها الباحث بشكل مباشر إلا إذا وجدت في سياق اللغة التقريرية بشكل يظهر التجاوب بينها. وفي إطار هذا التوجه سنجد وجودا واضحا للإخبار أو الوصف المرتبطين بنسق تقريي، وسنجد - أيضا - أن السيادة كانت لضمير الغائب - بوصفه ضميرا ساردا في النص الشعري - لأن استخدام ضمير المتكلم قد يشير إلى النسق الذاتي الذي كان سائدا قبل ذلك.

لما السمة الأخيرة، فهي سمة لاقتة، لأنها اقترنت بتجارب أولى لبعض هؤلاء الشعراء، وكانت مهمة في جعل المتلقي يشعر بالمغايرة المفصلية بين نسق سابق وآخر آت، ولهذا كانت مسار جدل بين النقاد، فقد اختلفوا حولها بين مؤيد ومعارض، وهي سمة الاكاء على اليومي أو المعيش أو العادي، لأن هذا الاكاء، كان يجاوبه - بالضرورة - استخدام لغة خاصة، والشاعر - في ذلك الإطار - يحاول إعادة الشعرية إلى العادي والمهمش.

ومن خلال جمع هذه السمات أو الخصائص، يمكن الوصول إلى تصور ما، عن معنى اللغة التقريرية، فهي لغة تحاول أن تتباعد عن النسق القاموسي السابق، وتتبع عن الاستعارات البعيدة الأطراف التي تحتاج إلى إعمال الذهن، وتستعيض عن هذا التوجه باستخدام الوضوح الدلالي، المبني على التشبيه أو المفارقة أو الآليات المرتبطة بفنون نثرية أخرى مثل الرواية أو المسرح، لخلق شعربة جديدة ترتبط باليومي والحياتي والمعيش.

إما إيتار استخدام هذا المصطلح دون غيره، بالرغم من استخدامها في كتابات النقاد بشكل لافت، فإنه يعود إلى قصور في هذه المصطلحات، مثل الحقيقة في مقابل المجاز، أو مصطلح اللغة اليومية. فاستخدام مصطلح الحقيقة، الذي يعني في تصور معظم البلاغيين (الكلمة المستعملة فيما هو موضوع له من غير تأويل في الوضع، كاستعمال الأسد في الهيكل المخصوص، فلفظ الأسد موضوع له بالتحقيق، ولا تأويل فيه)^(١٣) سوف يجرنا إلى الثنائية غير المتحققة منطقياً، فاستخدام مصطلح الحقيقة، قد يوحي أن هناك انفصالاً تاماً بين الحقيقة والمجاز، في حين أن الواقع يثبت حضور المستويين معاً، فإلزام بوجود المستويين، لا يعني - بالضرورة - وجودهما منفصلين، فاستخدام الحقيقة لا يخلو في وجه من وجوه من المجاز، واستخدام للمجاز لا يمكن تصوره دون وجود مستوى نمطي متخيل. والشاعر - أي شاعر - لا يكتب قصيدة ما بلغة حقيقية وأخرى مجازية، وإنما المقصود أن النص الشعري لا يعول على الاستعارة لللافتة، بقدر ما يهتم باللغة التي تحقق له تواصل مع المتلقي، ومن ثم تزداد فيها درجة الوضوح والتقرير. والمصطلح الأخير المرتبط بلغة الحياة اليومية، لا يمكن أن يكون دالاً على الظاهرة، بالرغم من شيوعه على ألسنة النقاد في لحظة ما، وذلك لأن استخدام لغة الحياة اليومية، لم يستمر على طول رحلة الإبداع لدى كل شاعر، فعند صلاح عبد الصبور، سجد أن هذه الظاهرة

تجلت في ديوانه الأول (الناس في بلادي) في قصيدتين أو أكثر، ولكن في دولوبه التالية لم نلاحظ لها وجودا بشكل بارز، والأصح أنها أخذت شكلا مغايرا مرتبطا بتشكيل النموذج، الذي نقله بالتدرج إلى قصيدة القناع. وهذا التحول جعل قصيدة اليومي تبعد عن هذا المنحى القاصر، وإن ظلت مندرجة تحت مصطلح التقرير، وذلك لارتباطها في أغلب الأحيان - لدى صلاح عبد الصبور - بسؤال وجودي، ذلك السؤال الذي أخذ أشكالا متعددة في إبداعه. وحين نتأمل ذلك المنحى لدى أمل دنقل، في قصيدة (يوميات كهل صغير السن) على سبيل المثال، سنجد أنه يأخذ منحى مختلفا، يرتبط برصد مساحات الموت المرتبطة بالسأم والرتابة، وللقنوط في رسم صورة المتخيل القادم.

لما لدى حامد طاهر، فإن الظاهرة - بالرغم من وعيه الكامل بما كتب قبله الذي يشعر به المتلقي - تأخذ منحى خاصا يرتبط بالموظف البسيط، الذي يشعر بالقهر والآلية والاعترايب الحضاري.

إن هذا المصطلح - لغة الحياة اليومية - لا يعبر عن ظاهرة الوضوح أو التقرير تعبيرا واضحا، لأن قصيدة اليومي بلغتها الخاصة، ربما كانت تمثل الهزة العنيفة التي كان أصحاب الاتجاه الجديد يحاولون من خلالها، توجيه الآخرين إلى قيمة ما يقدمون، ولكنهم بعد ذلك حاولوا مراجعة هذا التوجه، فأخذ أشكالا أخرى.

وثمة جزئية أخرى، تجعل هذا المصطلح قاصرا عن معالجة الظاهرة، وهذه الجزئية ترتبط بشعر أحمد عبد المعطي حجازي، فشره يعد نموذجا واضحا لهذا المنحى التقريري، ولكن قصيدة اليومي والمعيش، المرتبطة بلغة الحياة اليومية، لم تظهر في إبداعه بشكل لافت، وارتبطت في الأساس بشعريته الأولى التي تجلت في التحول من سياق معرفي فطري إلى سياق معرفي تجريبي.

وعلى هذا الأساس، فإن قصيدة اليومي والمعيش، التي يمكن أن تشير إلى لغة الحياة اليومية، يمكن أن تشير إلى جزئية من جزئيات التقرير، ولكنها لاتعبر عن الظاهرة بشكلها الإجمالي.

وإذا حاولنا أن نتأمل طبيعة نشأة هذه اللغة التقريرية، سنجد أنها لغة ارتبطت بشعر الحداثة، وبشكل أوضح بشعر التفعيلة، وكان ظهور هذه اللغة استجابة لحساسية العصر، وتجسيدا لبعض المتغيرات التي بدأ الشاعر المعاصر يشعر بها، وهذا أدى إلى تفاعله معها، (ومن خلال هذا التفاعل أدرك الشاعر أنه أمام أفكار ومضامين جديدة، لابد أن يوجد لها أطرا، وأشكالا جديدة)^(١٤).

إن سيادة شعر التفعيلة على أقلام الشعراء قد أنت دورا مهما في سيادة اللغة التقريرية من جانب، ومن جانب آخر قد خلصت للغة الشعرية - على حد تعبير عبد الرحمن القعود - من خصصيتين من خصائص الشعر العمودي، وهما الغنائية (الإطارية) والخطابية. وهما خصيصتان تستدعيان الوضوح، وبخاصة الوضوح الدلالي، ومع تخفف قصيدة التفعيلة من هاتين الخصيصتين، كانت تنزع في كثير من الأحيان إلى الدرامية، أي أن الدرامية كانت بديلا للغنائية والخطابية^(١٥).

وفي إطار هذا التوجه الذي يرقب لحظة التحول من نسق إيداعي إلى نسق آخر مغاير، من الرومانسية إلى الواقعية، وما جابوب هذا للتغير من آليات فنية، لا نستطيع أن نهمل جزئية مهمة، كانت فاعلة في توجيه الشعراء في تلك اللحظة، توجيها خاصا، وهي جزئية، تأثر الشعراء في ذلك الوقت بالتيار الماركسي، الذي كان يهتم - من خلال إنتاج شعرائه - بالارتباط بالمجتمع، والتواصل معه، مما جعل اللغة الشعرية تأخذ شكلا أقرب إلى البساطة، يقول أدونيس (تعرف الشعراء العرب على عدد من شعراء الاشتراكية في العالم، مما أثر كثيرا في لغة الشعر العربي، قريبا إلى الحياة اليومية المباشرة في شكلها

السياسي على الأخص، وقرب الشعر إلى النثر من حيث التبسيط، والتشديد على هموم الشعب المضاعطة، وعلى قضاياها المباشرة^(١٦).

وفي دراستنا للظواهر التقريرية في لغة الشعراء موضوع الدراسة (أحمد عبد المعطي حجازي - صلاح عبد الصبور - أمل دنقل - وحامد طاهر) نود أن نشير مبدئياً إلى شيتين مهمين، الأول منهما يرتبط بالشعراء المختارين للدراسة، فهؤلاء الشعراء - من وجهة نظر الباحث - أكثر الشعراء تمثيلاً للظاهرة في إطار الشعر المصري، أما الأخير فيرتبط بهذه الظواهر، فهي - أي الظواهر - لا تتجلى بشكل منفرد، بحيث إذا جاءت واحدة منها لا نلمس صدى للظواهر الأخرى، فطبيعة التحول في تلك المرحلة كانت تشير إلى أن هذه الظواهر، سواء كانت عدم التعويل على الاستعارة، أو التعويل على المشترك الإدراكي بين المبدع والمتلقي، أو للعناية باليومي، تأتي متجاوبة ومتجاورة في الوقت ذاته، ولم يكن التفريق بينها إلا لطبيعة الدراسة التي تحاول استقصاء الظاهرة في جميع تجلياتها.

* عدم التعويل على الاستعارة وحضور النمق الإخباري:

إن أول ظاهرة سوف نقابلنا في دراسة اللغة التقريرية، هي ظاهرة قد تشكل مباحة ضد التيار المؤسس، والمرتبطة باستخدام الاستعارة بوصفها نسفاً إبداعياً يشعر الممتلي بالمغايرة، وهي ظاهرة عدم التعويل على الاستعارة في بناء النص الشعري، وهي ظاهرة تشكل حضوراً واضحاً في إبداع الشعراء، فحين يقول أحمد عبد المعطي حجازي في قصيدة (الأمير المتسول)^(١٧):

وجهي لم يعد شبيهاً بلي

صرت عجوزاً، وهو بعد في شبابه المقيم

تقول لي رسومه، حين سقطت فوقها

فارتطمت وجوها، واتخذت منى زوايا مضحكة
تقول لى، وهى تجبل أعينا باسمه فى وجهى الباكى العظيم
أنت الذى أضعت تاج المملكة
يا أيها الشيخ العقيم.

فإن المتلقي لن يلمح أي خروج أو كسرا لنمطية خاصة، قد يوحي بها
سيطرة النسق الاستعاري، ولكنه سيلمح أن هناك لغة تقريرية، لا تعول على
الاستعارة في بناء الشعرية، وإنما تعول على الإخبار والتقرير. ولكن - بالرغم
من هذه التقريرية أو هذه البساطة - ميسر المتلقي أن هناك مدى دلاليا واسعا،
يرتبط بحركة المعنى، التي ترصد مدارات التحول، أو تكوين مرآة جديدة له،
بجانب مراه القديمة، وللمؤسسة في ديوان (مدينة بلا قلب) ودواوين أخرى،
وهذه المراه معتمدة على الشعرية الفطرية والانسياب التلقائي لها، وهذه للشعرية
يمثلها الأب الذي لا يشيب، بينما الابن الذي يتحد مع الشاعر لحظة الإبداع،
يمثل الشعرية الجديدة، فهو - كسرا للمتوقع - مرتبط بالمشيب، بل تحول إلى
شيخ عقيم، لأنه من وجهه نظر للنص التأسيمية، تخلى عن إيمانه بمنطلقات
الشعرية الأولى، والمؤمنة بالرسالة، وبقدرة الشعرية على التغيير.

والنسق للفاعل في بنية الجزء المقتبس السابق، نسق الإخبار، المعتمد
على التقرير في قوله (وجهى لم يعد شيبها بأبى)، ويستمر النسق التركيبى من
خلال وسائل الربط المعهودة، لكي تشير إلى مقارنة بين الأب للذي يظل على
شبابه للإشارة إلى شعرية البكارة الأولى، والابن الذي يصيبه الكبر، ويتحول
إلى شيخ عقيم، للإشارة إلى بداية الإحساس بالسأم والنضوب، وهذا نسق شعري
ينكره المبدع للوهلة الأولى.

فالتحول الذي نشير إليه المرتبط بعدم التعويل على الاستعارة، لم يكن
تحولا إلى السهولة، وإنما كان تحولا إلى بساطة، وهذه البساطة لا تنفي عن

لشعر القيمة الدلالية الكبرى، التي قد ترتبط برصد مدارات التحول، بل قد تشير هذه البساطة التركيبية المرتبطة بالتقرير إلى تكوين الرمز الأدبي، (فمن الممكن أن تكون الصورة على أكبر قدر من الوضوح، ومن الممكن ألا يكون في الصورة أي مجاز لغوي، ومع ذلك تكون شعرية بكل المقاييس، وإيحائية كأغنى ما تكون الصورة الشعرية بالإيحاء، وترافقا الشعري القديم والحديث، حافل بكثير من الصور، التي لا تقوم على أي مجاز لغوي، ومع ذلك ففيها من الطاقات الإيحائية، ما ليس في كثير من الصور التي تقوم على المجاز المتكلف المفتعل)^(١٨).

إن البعد عن استخدام الاستعارة أو عدم الاعتماد عليها في بناء النص الشعري، جاويه جزئية مهمة مرتبطة - في الأساس - باللغة التقريرية، وهي جزئية الإخبار للمنطلقة أساسا من رصد أو تمثيل الواقع الحياتي المعيش. وعند دراسة الإخبار أو شعرية الإخبار أو للرصد المرتبط بالشعراء موضوع الدراسة، يمكن أن نلمح لشكالا مختلفة لهذا الإخبار، فهي لدى البعض قد تأخذ حيزا واسعا، ولكنها لا تنمو بالتدرج حتى تصل إلى تشكيل النموذج، كما سوف نرى عند حامد طاهر وأمل دنقل مثلا، ولكن عند صلاح عبد الصبور وحجازي سنجد أن هذا التوجه لم يقف عند حدود الرصد، وإنما تخطى هذه المرحلة إلى تشكيل النموذج، للكاشف عن وجود مشابهي له في ذلك السياق.

ومع حامد طاهر تأخذ هذه الجزئية الخاصة بشعرية الإخبار حيزا واسعا، فهذه الظاهرة - بالرغم من الحضور الواضح لصوت الأنا الساردة في بعض القصائد - تأتي وكأنها توجه مسيطر على إبداعه، والتأمل لقصائده سوف يفصح عن هذا الحضور، بداية من ديوانه الأول (ديوان حامد طاهر) ومرورا بديوان (قصائد عصرية) وانتهاء (بعاشق القاهرة). والإخبار معناه رصد الآخر، الذي يحيط بالذات الشاعرة، سواء كان هذا الآخر إنسانا، أو حيا، أو شارعاً،

يتجلى ذلك في قصائد عديدة لديه مثل (حي الحسين) و(الدرب الأحمر) و(شارع نوال). ورصد حامد طاهر للأخر بتجلياته العديدة، مرتبط - في الأساس - بوعيه الذاتي ففي قصيدة (حي الحسين) يظل هذا الوعي الذاتي حاضرا، لكي يشير إلى المغايرة بين صورته القديمة المملوءة بكل وهج، وصورته الآتية التي كشفت عن مغايرة.

وسوف نتوقف عند قصيدة (شارع نوال)، فالنص الشعري يركز وينتقي صورة من هذا الشارع ترتبط بالمرأة المتحررة أو للمرأة اللعوب، والنص ينتهج تقنية الإخبار من خلال لوحات شعرية، ومن خلال هذه اللوحات يتكون الرصد الإخباري عن هذه المرأة، يقول في اللوحة الأولى^(١١):

خرجت من منزلها في عجل
تبحث عن تاكسي
لم تتوقف إلا سيارة مرسيدس
دخلت في جراحة من يعرف صاحبها
وبدون مبالاة
لاحظت الأعين في الشارع تشربها
والنسوة من خلف زجاج الشرفات
تمطرها أقسى النظرات.

إن النمق الفاعل في هذه اللوحة هو نسق الإخبار، الذي يتكفل بتقديم صورة بسيطة، لتلك المرأة، ويتمثل الإخبار في الحضور الواضح للفعل في كل سطر شعري (خرجت - تبحث - دخلت - لاحظت - تمطرها) وهذا التكرار الواضح للفعل وثيق الصلة بنسق الإخبار المرتبط بالشخصية، التي يحاول النص أن يقدم جانباً من حياتها، وهذا التكرار الخاص للفعل يوجد - أيضاً - نوعاً من الحركة والنمو من جزئية إلى جزئية أخرى، من خلال هذه الحركة تظهر أول

سمة، وهى سمة للمغايرة، التي تجلت من خلال أعين النسوة المراقبات والمرتبطات بنسق اجتماعي معين، لا يمنح لهن الحركة، للمنوحة لها.

وهذه اللوحة من خلال نسقها الإخباري، تقدم صفات معينة لتلك المرأة ترتبط بالمغايرة، بوصفها سمة أعلى سوف تكون حاضرة في كل اللوحات التالية بتشكيلات مختلفة. ولكن هذه المغايرة تتشكل في تلك اللوحة من خلال حضور صفة الجراءة المرتبطة بالحرية التي تضعها في إطار شريحة معينة من النساء.

وإذا كانت اللوحة الأولى جاءت معينة برصد السمة الأساسية المرتبطة بالمغايرة، فإن اللوحة الثانية ترتبط برصد مغايرة ما، ترتبط بالشكل الخارجي العام:

كانت فارعة الطول

يزينها شعر منسدل فلحم

وئراغان مضيئان.. كأنهما الفضة

و تسير خطاها في إيقاع غزال شارل

وإذا تدعو البواب من الدور الخامس

تتهادى موسيقى دافنة الصوت

تميزها كل الآذان

وبداية من هذا المقطع تتأسس مشروعية الإخبار التي تحدثنا عنها سابقا، فوجود (كان) في بداية للوحة أو المقطع السابق تشير إلى مشروعية للنسق الإخباري، والمرتبطة في الأساس بمحاولة الإخبار، عن جزئيات صورية ترتبط بحياة الشخصية المسروقة عنها في النص الشعري. وفي هذا الجزء من النص تبدأ ملامح الصورة في التشكل، فإذا كانت للصورة في اللوحة الأولى ترتبط بإسناد ملامح للمغايرة من خلال الجراءة والحرية، فإنها بداية من هذا المقطع

تبدأ في تقديم ملامح الصورة للجسدية، ويبدأ الإخبار من خلال الصفات التالية (فارعة الطول - الشعر المنسدل الفاحم - الذراعان المضيئان - والصوت للدافئ).

وإذا كان الإخبار في هذه اللوحة يرتبط بالإشارة إلى السمات الجمالية أو الجسدية، فإن هذه السمات - أيضا - تظل مشيرة إلى السمة التي تجلت في اللوحة الأولى المرتبطة بالمغايرة، لأنها تشير إلى تميز ما، يرتبط بهذه السمات الجمالية.

وفي المقطع الثالث أو اللوحة الثالثة، التي يقول فيها الشاعر:

تعيش بمفردها

وكثيرا ما كانت تحبي في شقتها الحفلات

وتستقبل بعض الشخصيات

سنجد أن هناك تكرارا للفعل (كان)، بوصفه مؤشرا إخباريا يظل فاعلا في وقوف اللغة عند حدود النسق الإخباري المبلغ عن جزئيات معينة مرتبطة بالمرأة المسرود عنها، فليس هناك وجود للغة الاستعارية، وإنما إبلاغ عن جزئيات لها دور في إكمال عناصر الصورة، فالسطر الأول يضعها في حدود مرحلة عمرية معينة، والسطر الثاني يلح على جزئية الوحدة، التي قد تبرر الحرية الممنوحة لها، التي تتجلى بشكل أوضح في السطرين الأخيرين من هذا المقطع، المرتبطة بإحياء الحفلات، واستقبال الشخصيات.

أما للمقطع الرابع والأخير الخاص بتلك المرأة، فهو يشير إلى حالة خاصة من حالات الحرية، التي تعيش في إطارها تلك المرأة:

كانت ترجع في منتصف الليل

وقد هدأ الشارع

إلا من نقلت للكعب العالي

[.....]

في شرفتها كانت تجلس في استرخاء

امرأة فوق الشاطئ

[.....]

ما كنت تحفل بالجيران

فالزوجات يحاسن الأزواج على النظره

ولذلك كانت شرفتها مملكة حره

تتمدد فيها، تغفو، وتكخن

وتنادي للباعه أحيانا

وإذا أردنا أن تبحث عن سمة فاعلة لهذا المقطع الأخير، فإننا سنجد ذلك واضحا في سمة الحرية، التي تتجلى في الانفلات من النسق الاجتماعي المتعارف عليه، الذي يقيد الداخلين في حظيرة بخيوط خاصة، ولكن تلك للمرأة، كانت بعيدة عن ذلك النسق من خلال عدة جزئيات، الأولى ترتبط بالعودة في وقت متأخر، المرتبط بخلو الشارع من المارين.

والجزئية الثانية ترتبط بوضعها في شرفتها، فهي تعتبر للشرفة شبيهة إلى حد ما بالشاطئ، وهذا يشير إلى ارتداء ملابس، قد يرفضها العرف الاجتماعي في ذلك المكان، وتأتي الجزئية الأخيرة مرتبطة بالثانية من خلال الحرية الخاصة التي منحتها لنفسها، المتمثلة في التمدد، والتكخن، والإغفاء.

ومن خلال هذه الصور أو اللوحات المبنية على الإخباري التقريري، تتكامل الصورة الخاصة بتلك المرأة، ولكن هذا الإخبار الخاص في ذلك النص ظل واقفا عند حدود الإخبار، ولم يتقدم نحو بناء النموذج، الذي حاول الشاعر الوصول إليه، وربما يعود ذلك إلى أن النص لم يكثف بالإلحاح على تشكيل

للمنموذج بمفرده، وإنما كانت هناك محاولة مقصودة، لتقديم أكثر من خيط شعري، بالإضافة إلى الخيط السابق، وهذا التعدد - بالإضافة إلى محاولة استخدام آليات فنية مقصودة مثل الكولاج والحوار - أوقع النص في الترهل، وأبعده عن الإلحاح على تشكيل النموذج بشكل خاص.

ويظهر هذا النسق الإخباري لدى أمل دنقل في قصائد عديدة، مثل (الموت في لوحات)، (موت مغنية مغمورة) و(رباب). وهذا النسق لديه يأخذ توجهها أقرب إلى الاهتمام بالهامش، وبالعاديين، ففي بعض الأحيان تتخذ قصائده وضع المراقب الراصد للآخر كما في قصيدة (الموت في لوحات)^(٢٠) التي يقول فيها:

من شرفتني كنت أراها في صباح العطلة الهادئ
تتشرب في شرفتها على خيوط النور والقواء
ثياب طفليها، ثياب زوجها الرسمية الصفراء
قمصانة المغسولة البيضاء
تتشرب حولها نقاء قلبها الهائئ
وهي تروح وتجي

.....

والآن بعد أشهر الصيف الرديئ
رأيته ذابلة العينين والأعضاء
تتشرب في شرفتها على حبال الصمت والبكاء
ثيابها السوداء

النص الشعري في هذه اللوحة من لوحات الموت، يرصد الوضع الإنساني، الذي لا يستمر على حالة واحدة، فهو في معرض دائم للتغير، والنص يقدم وجهين للحياة يرتبطان بتلك المرأة، ففي الوجه الأول نجد المرأة تتشرب ثياب

زوجها للرسمية وثياب طفليها، ويتجاوب مع هذا التوجه خيوط النور والغناء، والقلب الهائى، والوجه الأخير الذي يتشكل بعد لفقد نجد نبول العين والأعضاء واضحا، ونجد فعل النشر يتم على حبال الصمت والبكاء. والنص الشعري في هذه اللوحة لا يخرج عن الإخبار التقريرى المرتبط برصد صورة من صور الحياة، وتحولها من حال إلى حال مغاير، إلا في جزئيتين: الأولى (تتشر فى شرفتها على خيوط النور والغناء)، والأخرى في رصده للوجه المقابل (تتشر فى شرفتها على حبال الصمت والبكاء)، ولكن هذا الخروج الاستعارى، الذي قد يخرق مواضعة لغوية لا يقضي على النسق التقريرى للوحة، ولا يؤدي إلى خلخلة هذا النمط إلى وجود توجه استعارى، له حضوره الفاعل المؤثر.

وفي إطار هذا النسق الإخبارى الخاص بمراقبة الآخر، يمكن أن نجد لدى أمل دنقل محاولة خاصة لتشكيل النموذج أو النمط، وهذا النموذج مرتبط بالمرأة المهمشة الساقطة. ففي قصيدة رباب سوف يشعر المتلقي أن النص معنى بتقديم وجهين متقابلين لصورة المرأة، الوجه الأول يتشكل في حدود العنوان الأساسى (رباب)، وفيه نجد النص معنيا بتشكيل نموذج أنثوي، يكون اختلافه وحضوره من الغياب والابتعاد عن التحقق الواقعي الفعلي. أما الوجه الآخر فإن الشاعر وضع له عنوانا جانبيا (فصل من قصة حب)، لكي يقدم الوجه المقابل للنموذج الأنثوي المرتبط بالتسليم والسقوط والتحقق.

ولكن أمل دنقل في رصده للآخر، وفي محاولة تقديم صورة إخبارية عنه، لم يقف عند حدود الرصد الحيادي، كما رأينا عند حامد طاهر، ذلك الرصد الذي يحاول الإفلات من تقديم وجهة النظر، وإنما يمكن الإمساك بوجهة نظره للمربطة بالتعاطف مع هذا النموذج الأنثوي المعبر عن المسقوط والتهميش، يقول أمل دنقل (٢١):

حين التقينا: لم تسلم من أنت

أو من أين؟

وقبلتني خلسة ونحن في المترو....

محاصرين... واقفين!

وقبلتني وأنا أخرج مفتاحي.....

أمام غرفتي الفقيرة!

وقبلتني.... حينما أغلقت الباب وراء ظهرها..

لامعة العينين

لا نهدها اليمامة التي تهم بانطالها

ولا انحسار الثوب فوق ساقها

هو الذي حاصرني في الجسد - الجزيرة

لكنه.. شئ بها... كأنه اليتيم..

كأنه الفرار..

إن هذا التعاطف الذي تجلى في نهاية الاقتباس، ربما يكون مرتبطا بتلك المزاوجة الخاصة في استخدام ضميري الغياب والتكلم، وهذه المزاوجة أوجدت بشكل ما ظهورا لوجه النظر، التي رصدت جانبا مهما لتلك المرأة، للباحثة عن العطاء، وعن يد تكفكف غربتها الموحشة، ومن ثم وجدنا ذلك الانزواء أو ذلك التمسح، بالسارد الفعلي في النص.

ويبدو أن هذا للتوجه الخاص بزاوية للرصد أو الرؤية، كان فاعلا في رصد جزئيات بعيدة عن السمات الجمالية المعهودة، التي تشد الفرد العادي إلى هذه النماذج، بداية من طبيعة النهدي، أو انحسار الثوب، ولكن السمات التي جعلت التعاطف موجودا، جاءت مرتبطة بجزئيات خاصة وثيقة الصلة، بالغربة أو الفرار، من واقع جامد لا يلين.

إن حضور الذات من خلال ضمير التكلم، الذي قد يشير إلى وجهة النظر، كان سببا مباشرا في وقوف الرصد التمثيلي للواقع أو الإخباري في شعر أمل دنقل، عند حدود معينة، لأن هذا الحضور يجعل النص الشعري موزعا بين رصد الذات ورصد الآخر والتعبير عنه، ويتجلى هذا التوزع في قصائد عديدة لديه، منها (الموت في لوحات)، و(وبكائية ليلية) إلى مازن (أبو غزاله)، والتي يقول فيها^(٢٢):

وكان يبكي وطننا.. وكنت أبكي وطننا
نبكى إلى أن تتضرب الأشجار
نسألها أين خطوط النار....

إن التأمل في نسق الإخبار التقريري، الذي قدمناه لدى شاعرين، وهما حامد طاهر وأمل دنقل، يشير إلى أن ذلك التقرير وقف عند حدود الرصد، ولم يصل إلى تشكيل النموذج أو النمط، الذي قد يكون كاشفا عن كثيرين مشابهيين له، وعللنا ذلك لدى حامد طاهر بمحاولته الإمساك بأكثر من خيط، يمكن أن يكون كاشفا عن طبيعة المكان، كما ظهر في قصيدة (شارع نوال)، بالإضافة إلى الاستخدام المقصود لأليات فنية، وهذا القصد يفقدها العفوية. أما لدى أمل دنقل، فإن السبب يأتي نابعا من الحضور الفعلي لصوت الذات، هذا الحضور يؤثر على تكوين النموذج، ويهشم تفاصيله..

ولكن تأمل شعر صلاح عبد الصبور، يمكن أن يشير إلى أن هذا المنحى الإخباري التقريري، أخذ ملامح أكثر تميزا، يمكن أن نطلق عليها تشكيل النموذج للكاشف، وتشكيل النموذج وثيق الصلة بتغير زاوية النظر أو الرؤية من الاهتمام بالذات إلى الاهتمام بالآخر والوعى به، بوصفه وجودا مهما لا يتشكل ملامح الذات إلا من خلاله. فالفقارئ لديوان صلاح عبد الصبور سيتوقف أمام قصائد عديدة تنتهج هذا المنحى مثل (الناس في بلادى)، و(شوق زهران).

و(موت فلاح)، و(مذكرات رجل مجهول)، وكلها قصائد تحاول الاهتمام بالآخر، والإخبار عنه بوصفه نموذجاً لقطيع عريض من البشر.

وصلاح عبد الصبور في بنائه لنماجه، يستخدم شكلين: الأول منهما يعتمد على تقديم صورة إجمالية للبشر الذين ينتمي إليهم النموذج، وينتقي بعد ذلك من هذا الشكل الإجمالي نمونجا، يكون ملامحه الخاصة، يتجلى هذا الشكل أو هذا النسق في قصيدة (الناس في بلادى)^(٢٣)، فبعد تقديم صورة إجمالية ينتقي منهم نمونجا:

وعند باب قرىتى

يجلس عم مصطفى

وهو يحب المصطفى

وهو يقضى ساعة بين الأصيل والمساء

وحوله للرجال وأجمن

يحكى لهم حكاية... تجربة الحياة

حكاية تثير في النفوس لوعة العدم

وإذا كانت القرية نمونجا لكل القرى المصرية، فإن (عم مصطفى) نموذج لكثيرين مثله، ومن خلال النص القائم على نسق الإخبار التقريرى، تتشكل ملامح هذا النموذج من خلال المعرفة التي يقدمها للآخرين. ومع أن هذا النموذج يأتي مرتبطاً في الأساس بمحاولة رصد الآخر، فإنه لم يأت بريئاً من حمل دلالات واضحة مرتبطة بصوت الشاعر، وذلك من خلال الإشارة إلى السؤال الوجودي الذي أرق الشاعر، وتجلي لديه بأشكال مختلفة، من خلال كلمة (العدم) التي وردت في الاقتباس السابق أو من خلال السؤال الذي جاء على لسان النموذج:

ما غاية الإنسان من أتعليه؟ ما غاية الحياة؟

يا أيها الإله!!

إن هذا السؤال الوجودي، يطل على لسان النموذج، ولكنه مرتبط بصوت الشاعر، فشمع صلاح عبد الصبور وأنه - كما يقول محمد بدوي - يدعمان موقفا إنسانيا، ينحو منحى الاحتفال بالمصير الإنساني، وعذابات الناس المختلفة^(٢٣).

لما للشكل الأخير في تشكيل النموذج لدى صلاح عبد الصبور، فيرتبط بتخلصه من المقدمة الإجمالية التي كانت تسبق دخوله إلى نمونجه، فزراه يدخل إلى نمونجه مباشرة دون مقدمة إجمالية للانتقاء، كما في (شنق زهران) و(موت فلاح).

ففي (شنق زهران) حاول أن يقدم نمونجا لهذا الفلاح الريفى، من خلال تقديم صورة إجمالية لا تقوم على التتابع السردى، وإنما تقوم على الاختيار الكاشف، فهو يستخدم الكلام السائد بين الناس في القرية، فهناك الكلمات العامة، والصور الدالة، على البيئة القروية، كل هذا في أسلوب تقريرى خبرى، لا يحاول التماس الاستعارة، وقد يكتفى في بعض الأحيان بالتشبيه البسيط، يقول صلاح عبد الصبور^(٢٤):

كان زهران غلاما

أمه سمراء.. والأب مولد

وبعينيّه وسامه

وعلى الصدغ حمامه

وعلى الذئد أبو زيد سلامه

ممسكا سيفًا، وتحت اللوشم نيش كالكتابه

اسم قرية

(لنشواى)

إن النسق الإخباري واضح في ذلك الاقتباس، من خلال الابتداء بالفعل (كان) التي تشكل نسقا إخباريا كاشفا عن إضاءة جانب مهم من جوانب تكوين النموذج، حيث تظهر الأصول الخاصة للكاشفة من جهة الأم والأب أو الشريحة الاجتماعية. فتشكل النموذج/ زهران في هذا النص وثيق الصلة بالواقع المحيط، الذي يقيم في أنساق جمالية خاصة عن طريق رؤية المجموع لهذا النموذج، وارتباط حياتهم بحياته، ثم الارتداد لتصوير التكوين الاجتماعي والتكوين النفسي، وهذا الإلحاح يجعله (من خلال صورة الحمامه على الصدغ، وصورة أبي زيد سلامة، والإشارة إلى الوشم على الذراع، يقترب من النمط، على النحو الذي نظر له لوكانش)^(٢٥).

وفي (موت فلاح) حلول صلاح عبد الصبور تشكيل نموذج، يمكن أن يكون رمزا لكثيرين غيره، وذلك في قوله^(٢٦):

لم يك يوما مثلنا يستعجل الموت
لأنه كل صباح، كان يصنع الحياة في التراب
ولم يكن كدأبنا يلغظ بالفلسفة الميتة
لأنه لا يجد الوقت

في السطور المقتبسة السابقة، تتجلى صفات ذلك النموذج، ذلك الفلاح البسيط الذي لم يشغله السؤال الوجودي، الذي كان يورق الشاعر من خلال إبداعه الشعري وكتاباته النظرية، والتي أشار فيها إلى توزيعه بين الإيمان والإنكار، فالجزئية الأولى التي لفتت نظر الشاعر، وكونت - في الوقت ذاته - سمة من سمات النموذج، تتمثل في تلك المصالحة الخاصة مع الذات، وذلك التسليم الخاص بعيدا عن السؤال (الوجودي) أو السؤال عن الموت، بوصفه تجليا ملموسا، ويبرر النص ذلك التعليل بكونه شاهدا - من خلال عمله - على

الميلاد والموت كل يوم، ومن ثم لم يكن محتاجا إلى الفلسفة التي تؤرق صاحبها.

والتأمل للنماذج التي قدمها صلاح عبد الصبور، يدرك أن هذه النماذج تكتسب قيمتها من عاديته ومن تشابهها مع الآخرين، وارتباطها بسماتهم، (والشاعر إذ يفعل ذلك فإنه يقوم بنفي الأسطورة، وإثبات الواقعي البسيط)^(٢٧)، الذي يعطي هذا العادي سمة النموذج.

إن هذا للتوجه الخاص الذي يعتمد على نسق الإخبار من خلال رصد الواقعي أو تمثيله، أثر على اللغة الشعرية، وجعلها تعتمد على التقريري والبسيط والواضح.

* التعويل على المشترك الإدراكي:

إن قيمة التواصل بين الشاعر والمتلقي، كانت جزئية أساسية في ذلك السياق الحضاري، المرتبط بالعناية بالواقع، وجزئيات هذا الواقع، فالشاعر كان مهموما، بالتواصل مع الجمهور، ومن ثم كان يلج على المشترك الإدراكي، الذي يعرفه - في الوقت ذاته - المتلقي، ولذلك نجد الشاعر يلج على القريب للمفهوم، فجاءت اللغة قريبة من التقريري البسيط.

وهذا المشترك الإدراكي لقربه من المتلقي، ينفتح من زاوية أخرى على الإنساني في مداه للرحب، وهذا المدى الإنساني هو الذي يجعلنا نقف عند جزئيات، لا تخرق نسقا قد تم للتعارف عليه، ومع ذلك نشعر بجمالها، وإذا توقف المتلقي أو الباحث ليبحث عن سبب الجمال، فلن يجد إلا قدرة الشاعر على اصطيد صورة شعرية وثيقة الصلة به، وبالمتلقي، وبالإنساني عموما، فحين يقول أحمد عبد المعطي حجازي في قصيدته (الأميرة والفتى الذي يكلم المساء)^(٢٨):

أعرفها، وأعرفه
تلك التي مضت، ولم تقل له الوداع، لم تشأ
وذلك الذي على إبلته اتكأ
بجاهد الحنين يوقفه
كان الحنين يجرفه
فهو أنا وأنت، والذين يحفرون تحت حائط سميك
لتصبح الحياة عش حب
به رغيغ واحد، وطفلة ضحوك

سنجد أن الجزء للمقتبس السابق يخلق دخل المتلقي نوعا من الإحساس بالجمال، ولكن تبرير هذا الجمال يظل بعيدا بعض الشيء، لأن النص لا يبني وجوده على خرق مواضعة لغوية، أو استعارات لافتة للنظر، وإنما النص يبني اختلافه من ارتباطه بالآخرين، خاصة إذا استحضرننا السياق الحضاري، الذي يشير إلى مد اشتراكي معين يظهر من السطور الشعرية، واستحضرننا - أيضا - طبيعة النص بشكله الإجمالي، انطلاقا من حركة المعنى، التي تنطلق من تصور يرى أن الكتاب يمكن أن تكون فاعلة في خلطة انسق الطبيعي للطبقات. وتلح قيمة التوحد و المشاركة في النص للمقتبس السابق على جزئيات مهمة، منها حاجة الإنسان - الشاعر وآخرين بالضرورة - إلى الحب وإلى الخبز، وهذه الحاجة وثيقة الصلة بجزئيات أخرى مرتبطة بالصراع الطبقي، الذي كان حائطا سميكا، يحاول الشاعر وآخرون ينضوون تحت شريحته الاجتماعية، لزالته، لكي تتحقق المساواة.

فالشاعر هنا يستند إلى جزئيات وثيقة الصلة بالمتلقي، ووثيقة الصلة بالإنساني في تجليه للرحب، منها الحب، والخبز، ومنها - أخيرا - طبيعة

الإنسان التي لا تقف ساكنة أمام واقعها الذي وجدت فيه، وإنما هي في صراع دائم، للوصول إلى نموذج متخيل.

ويمكن أن يكون شعر حجازي علامة بارزة على ذلك المنحى الخاص، الذي يلح - من خلال عنايته بالإنساني - على جزئيات مرتبطة بالاهتمام المشترك بينه وبين المتلقي، فتتشكل هناك حالة من الوحدة، والإحساس بطبيعة التجربة التي يمر بها الشاعر ويعانيها، يتجلى ذلك في قصائد عديدة، خاصة في ديوانه الأول (مدينة بلا قلب)، الذي يقدم شعرية فطرية، تعتمد على التفكك الفطري للموهبة، ففي قصيدته (إلى اللقاء) يقول^(٢٩):

يا ويله من ليلة فضاء

ويوم عطلته

خال من اللقاء

يا ويله من لم يحب

كل الزمان حول قلبه شتاء

فإذا تأملنا ذلك الجزء المقتضب، سنشعر أنه يرتبط أساساً بالاهتمام بجزئية إنسانية مررنا بها جميعاً، وهي جزئية الاعتناق من الحب، وما يولده ذلك الاعتناق من فراغ وثيق للصلة بالشتاء والإحساس بالصقيع والثلوج، في مقابل الصيف، وما يحققه من ذوبان لهذه الثلوج، ولحتدام للعاطفة. وللنص يلح في بدايته على الخوف من النهاية والفرق، وكلمات الوداع، وهي تشكل منحى قريباً من المنحى الذي أشرنا إليه سابقاً، فكان للمساء والفرق والفاط الوداع، تخرج السارد الفعلي في النص من توحده بالكمال، الذي يتولد من الارتباط بالآخر للمغاير.

إن الإلحاح على جزئيات وثيقة الصلة بالمشترك الإدراكي، له دور فاعل في وجود لغة خاصة تهتم بالتقرير والوضوح وبالاقتراب من المتلقي من

جانب، ومن جانب آخر نتيج للمتلقي الارتباط بالنص الشعري، وتجعله يحقق للتواصل المنشود.

وربما يكون حامد طاهر أكثر الشعراء موضوع الدراسة اقتراباً من حجازي في ذلك المنحى الخاص، الذي يعني بالوقوف عند جزئيات وثيقة للصلة بالمشارك الإبراهيمي، أو بالوعي المشترك بينه وبين المتلقي. والعناية بالوعي المشترك لدى حامد طاهر لا تأخذ منطقاً كلياً في التعامل مع الوعي المشترك الذي يربطه بالإنساني في مدهاء للرحب، كما رأينا عند حجازي، في توقفه عند حاجات إنسانية للإنسان مثل الحب والخبز، وتطلعه إلى سلطة نموذج متخيل، انطلاقاً من إيمانه بقدرة الكتابة على التغيير، وإنما نجدها لديه مرتبطة بمحاولة تقريب شعوره وإحساسه، اللذين يستعصيان على التعبير والإمساك، فحين يقول في قصيدته (المساء الذي ألغته)^(٣٠)، في رثاء أمه:

لا اللمع فاض حين لفنى النبا

ولا التوت في الحلق لسعة الظما

وإتما وجدت كل شاق أمام ناظري ينكفي

يشعر المتلقي أن الاتكاء على الوعي المشترك يرتبط أساساً بمحاولة تقريب إحساسه وشعوره بلحظة للفقد إلى المتلقي، فشعوره لم يكن شبيهاً بالمتوقع في ذلك المجال، فهو لم يقض ندمه غزيراً، حين عرف نبأ الموت، ولا للتوت بحلقه لسعة الظما، وهذا الإحساس للخاص المباين عن توجه الآخرين حين يمرون بهذا الموقف كان بحاجة ماسة لتقريبه إلى المتلقي، ومن ثم كان لجوء الشاعر إلى جزئية لصيقة بوجهة نظر الطفل أو الفتى، وبوعيه الخاص في ذلك الوقت، الذي يرى أباه وأمه شيئين كبيرين وعاليين في الوقت ذاته، فالأب والأم - من وجهة نظر الطفل - يمثلان إطاراً حامياً له، وسماعه لهذا النبأ، يمثل

خلخلة للمتعارف عليه في وعيه، ومن ثم فالسطر الأخير وثيق الصلة بكل طفل يفقد أباه أو أمه، لأنه يتخيل أن الموت لن يحترم هذا البناء الشامخ.

ويتكرر هذا التوجه للخاص في شعر حامد طاهر، المرتبط بالإلحاح على المتعارف، لتقريب إحساس يستعصي على الإمساك أو على التعبير، في قوله في قصيدته (باريس)^(٣١):

تناول البسبور من يدي
قلبه على عجل
لوما إلى أن أمر
لحسست أنني تركت مصر
ولست أدري كيف غامت الصور
ولم أعد أذكر غير رعشة الأسماك في الشباك
عندما تغادر النهر

فالقصيد تترصد إحساسا خاصا، يرتبط بلحظة الاغتراب، وما يشيعه في النفس الإنسانية من أحاسيس متباينة التي تستحضر صورا مختلفة في اللحظة ذاتها، ولكن اختيار الصورة التي تشكلت من خلال السطرين الأخيرين اختيار مقصود، لتقريب طبيعة الإحساس الذي يمر به السارد الفعلي في النص إلى المتلقي، وللشاعر هنا يتكئ على صورة واضحة لدى المتلقي، ولها رصيد قوي في الشعور الجمعي، فهي صورة ترتبط بالموت أو بالإحساس بالموت، الذي بدأ يشعر به، لأنه ترك وطنه، الذي كان فيه آمنا، متلما كان السمك آمنا في الماء، الذي يمثل موطنه الطبيعي الذي يمنحه الحياة.

الاهتمام باليومي:

ربما كان الاهتمام باليومي جزئية أساسية، وشكلا أساسيا لإثبات تحول الوعي من الداخل إلى الخارج، لأن رصد اليومي يجعل الذات تترك أنه لا وجود لها خارق للسياق العام. وقد تجاوب مع هذا المنحى من الاهتمام باليومي، وجود نسق تقريرى، يمكن للمتلقى أن يلّمحه بسهولة، لأن الإلحاح على اليومي جاء مرتبطا باستخدام لغة تقترب من لغة الناس، وفي سبيل تحقيق ذلك، نجد الشاعر يكون قصيدته من كلمات تجري على ألسنة الناس وتعبيرات دارجة، ويلجأ إلى اللغة التقريرية بحيث تخلو القصيدة من الصور والاستعارات اللافتة للنظر.

ويعتبر صلاح عبد الصبور أول شاعر عربي دخل بالقصيدة العربية هذا الملحى الخاص، يتجلى ذلك في قصيدة الحزن، التي كانت مثار جدل بين النقاد، حيث يقول^(٣٢):

يا صاحبي إلى حزين
طلع الصباح فما ابتسمت ولم ينر وجهى الصباح
وخرجت من جوف المدينة أطلب الرزق المتاح
وغمست فى ماء القنّاعة خبز أيامى الكفاف
ورجعت بعد الظهر فى جيبى قروش
فشربت شايا فى الطريق
ورنقت على
ولعبت بالنرد الموزع بين كفى والصديق
قل ساعة أو ساعتين
قل عشرة أو عشرين
وضحكت من أسطوره حمقاء ردها صديق
ودموع شحاذ صفيق

وأنى المساء

فى غرفتى دلف المساء

والحزن يولد فى المساء لأنه حزن ضرير

ففى الجزء المقتبس السابق، منجد أن هناك إلحاحا على (اليومي) و(المعيش)، والنص فى إلحاحه على لليومي والمعيش، لا يقف عند الذاتى الضيق، وإنما يحاول الخروج إلى (ما هو إنسانى عام، أي جعل ما هو مألوف محليا حاملا لرؤية فكرية وإنسانية كبيرة، من خلال اشتراكه الإنسانى الكلي، مع ما هو عالمي)^(٣٣).

وحتى يتسنى لنا أن ندرك أن هذا الإصرار على تصوير (اليومي) يرتبط بفكرة إنسانية ويسؤال وجودي، يمكن أن نقف عند حدود الجزء المقتبس السابق، ونحاول تحليله. فالنص يبدأ من خلال الجملة التقريرية (باصحابى إنى حزين)، ويرتبط بها (طلع الصباح ولم ينر وجهى الصباح). وهنا إشارة إلى أن الحزن ميراث وإحساس داخلي، والسطران الأول والثاني يقعان فى دائرة المشهدية الخاصة. وتأتي السطور الشعرية التالية من الحركة الفعلية للسارد مرتبطة فى الأساس بالفعل لدى كل توجه فى بداية كل سطر شعري (خرجت - غصت - رجعت - شربت - رنقت - لعبت - ضحكت) وتكرار هذه الأفعال فى بداية كل سطر شعري يشير إلى نوع من الحركة، وإلى نوع من التتابع والتعاقب السردى، فهذه للقصيدة (تحاول ما لمكنها الاستغناء بالحكاية عن توليد الاستعارات، وأنواع المجاز الأخرى، ثمة دخول فى مغامرة التخلي عن العناصر التى شكلت جوهر شعرية للقصيدة العربية الحديثة، والاكتفاء بالعنصر الموسيقى، مضافا إليه بعض عناصر السرد)^(٣٤).

ويمثل كل فعل من هذه الأفعال بداية حركة أو توجه من السارد، وذلك حتى يستطيع التغلب على هذا الحزن، فالخروج فى الأساس مرتبط بالبحث عن

الرزق، ويأتي السطر التالي من خلال الفعل (غمست) في ماء القناعة خبز أبامي الكفاف، ليشير إلى حالة من حالات الرضا الجزئي، التي تتماس مع فعل الرجوع بالقروش للقليلة.

إن الحركات التالية تتأثر - بالضرورة - بنهاية رحلة الرزق المرتبطة بالقروش القليلة، التي حصل عليها، من خلال فعل شرب الشاي، ورتق النعل، وتبدأ فكرة الإلحاح على اليومي في أخذ ملامحها، من خلال إكمال عناصر المشهد الصوري، بلعب النرد، والارتباط بالجو للحياتي المعيش، القائم على الحوار ومراقبة الآخر.

إن النص يمثل سيرة ذاتية للكائن العادي، ومن ثم سنجد ذلك الاحتفال باليومي بداية من اللجوء إلى لحظة البداية، التي تمثل لحظة النهاية في الوقت ذاته، والمرتبطة بالصباح ومرورا بالإلحاح إلى أن أثر الليل المرتبط بالحزن ما زال مسيطرا، بالرغم من حضور النهار، ومن ثم تتوالى الحركات بداية من فعل الخروج والرضا بالمتاح، ويتجاوب مع العناية باليومي الإلحاح في بعض الأحيان على التفاصيل التي يمكن تجاهلها في أحيان أخرى، لكن الالتفات إليها يكون مهما، لإضافة دلالات ضرورية، يتجلى ذلك حين نتأمل السطور الشعرية التي مثل كل سطر فيها توجهها حركيا خاصا، والسطور الأخرى التي تمددت بنائيا، وهي لم تتحقق إلا في جزئيتين: الأولى (ولعبت بالنرد الموزع بين كفى والصديق - قل ساعة أو ساعتين - قل عشرة أو عشرين)، والأخرى (وضحكت من أسطورة حمقاء رنדהا صديق - ونموج شحاذ صفيق)، فالعناية بالتفاصيل من خلال هذا التمدد التركيبي، لا تأتي عارية من الدلالة، فالجزئية الأولى تحمل نسقا يوميا متتاليا يبدأ من لحظة البداية التي تفتح باب الحزن المنتظر والمنتظر، والجزئية الأخرى تضعنا وجها لوجه مع خيار الشاعر الذي يحتمي بالذاتي والموضوعي في آن.

إن الاقتباس السابق يغلق فضاء الرحلة اليومي من خلال (وأتى المساء - في غرفتي نلف المساء - والحزن يولد في المساء لأنه حزن ضرير)، وكأن الحركات المتوالية النهارية والتي تحاول استنطاق اليومي، وإدخاله في شبكة علاقات سردية، كلها كانت محاولات لوضع قشرة رقيقة على جرح للتوحد مع الذات أو العودة إلى الذات مع المساء، وكأن هذه الحركات المتوالية كانت محاولة للاندماج، حتى يخفت الإحساس بالحزن قليلاً.

القصيدة - في الجزء المقتبس السابق - لم تفصح عن سبب الحزن، الذي يأتي من مواجهة الذات ليلاً، ولكن الوقوف عند قوله (حزن ضرير)، وقراءة للنص كيانه كاملاً، سوف يثيران إلى أن الحزن مرتبط في الأساس بسؤال وجودي، ذلك السؤال الذي أرق الشاعر، وظهر متجلياً في قصائد عديدة، مثل مقارنته بين تشبته، وبين يقين الفلاح البسيط في (موت فلاح). ويشير صلاح عبد الصبور إلى شيء شبيه من هذا التفسير حين قال في كتابه حياتي في الشعر (كنت أريد أن أقدم صورة لحياة نافهة تتطلق في الصباح وراء فتات للعيش، وتقضي أصيلها في ممارسة السخف، والابتعاد عن جوهر الحياة، كل ذلك مقدمة لأحزان الليل، التي لا يستطيع الإنسان في وحدته أن يهرب منها)^(٣٥).

فالعناية باليومي في شعر صلاح عبد الصبور - وإن تجاوب معها ظهور نسق تقريرى يرتبط باستخدام اللغة - لم يكن توجهها مقصوداً لذاته، وإنما كان المقصود منه، محاولة بناء نسق يومي نهارى للاستقواء أمام الليل ووحدته، وأمام الأسئلة الوجودية.

مع حامد طاهر، تأتي قصيدة اليومي لترتبط بإشكالية أخرى بعيدة عن السؤال الوجودي، الذي وجدنا صدهاء واضحاً لدى صلاح عبد الصبور، فالیومي لديه ينحو منحى الآلية المرتبطة بموظف صغير طحنته الظروف الخاصة، والآلية لديه شكلت ما يمكن أن نسميه البناء الدائري للنص الشعري، حيث تكون

نقطة البداية هي نقطة النهاية، وبين النقطتين ترصد القصيدة ما يمر به السارد في رحلة السعي النهارية، من تجارب، قد تكون إشكاليات عاطفية وإشكاليات حضارية مرتبطة بالتكوين الاجتماعي والثقافي. يتجلى ذلك حين نعاين قصيدة (السابعة دائماً) التي يقول فيها^(٣٦):

يدق (المنبه) في السابعة
فأفتح عيني من حلم ليل ثقيل
وأسحب من تحت بلبي الجريدة
فتمسحها نظرة خاطفه
يحدثني الحظ عن صفقة رابحه
وأنى أوفق في جانب العاطفه
ولكنني لأحمد الله
حين أشد قميصي فألقاه
لم تتسوخ بعد يافته النصعه

إن رصد اليومي يبدأ من لحظة الصحو المرتبط بصوت المنبه، الذي يشير إلى يوم جديد، شبيه بالسابق، واللاحق، لأن وجود رد الفعل من جانب السارد الفعلي في النص يأتي بشكل يومي متوال، وكأنه أصبح عادة من خلال تكرار الأفعال ذاتها بشكل يومي. وتأتي الأفعال (أفتح - أسحب - تمسحها - يحدثني) لتشير إلى توجه خاص مرتبط بالسارد الفعلي في النص، فحين يقول (فأفتح عيني من حلم ليل ثقيل)، سنجد أن المتلقي سيدرك أن هناك حالين يمر بهما للسارد، بحيث يغدو النهار في الأولى معادل المعاناة، وبداية للسعي، وبداية للنزف الذي يعانيه كل يوم، بينما تأتي الأخرى مرتبطة بالليل، الذي يصبح معادل عودة إلى الذات، ومعادل ارتباط بالحلم، نظراً لجفاف الحياة النهارية. وهذا العودة إلى الذات ليست مرتبطة بمسؤول وجودي، كما رأينا عند صلاح عبد

الصبور، وإنما هي مرتبطة بمعاناة الأحلام والاقتراب منها، وقياس مدى المتحقق منها، بعد محاولة السعي النهارية، وإن كان الوصف الذي قلمه النص الشعري للحلم (تقيل)، يشير إلى أن الاقتراب من الأحلام، التي تشكل سلطة نموذج متخيل لم يتحقق.

وهذا الفهم ربما يجعلنا ننظر إلى الأفعال التي تتوالى بعد ذلك نظرة خاصة، فالارتباط بالجريدة ليس مرتبطاً بمعاناة الواقع بشكل إجمالي، وإنما مرتبط بمعاناة جزئية وثيقة الصلة بالفردية، حيث ترتبط بالسارد الفعلي للنص، بمعاناة الحظ في الجريدة، والتركيز عليه، كأنه فعلي آلي، يشير إلى تكوين خاص، يرتبط بالبعد عن التحقق المنتظر، فالارتباط بالحظ يشير إلى نمط من الشخصيات لا تنتهج الفعل أو الإقدام سلوكاً للتغيير، وإنما تنتهج الانتظار فعلاً لتغيير واقعها الفردي.

والتمدد التركيبي في النص الشعري، لا يقف عند حدود تكوين البطل أو السارد الفعلي في النص الذي يشير إلى طبيعة تركز إلى السكون والانتظار، وإنما تأخذ مدى أوسع، من خلال الإلحاح على جزئيات وثيقة الصلة بطبيعة اليومي لديه، ووثيقة الصلة بالتنشيطي النهاري الذي يعانيه، ومن ثم فالإلحاح إلى الصفقة الراححة، وإلى التوفيق في جانب العاطفة من بين اختيارات عديدة قد تكون متاحة، يشير إلى وضع السارد الفعلي في النص في سياقين فاعلين في تكوين يومياته، فهو ينتظر الصفقة الراححة، التي تشير إلى وضعه في حالة اقتصادية معينة، وهو ينتظر - أيضاً - التوفيق في جانب العاطفة، وهما جزئيتان تشكلان سلطة نموذج متخيل، يرتبط بالحلم، وينأى عن التحقيق.

والإشارة إلى كونهما منطلقين يشكلان سلطة نموذج متخيل، قد تكون مهمة، لفهم (الحمد) الذي يأتي بعد معاناة القميص الذي لم تنسج ياقته، فهذا

الحمد يرتبط بالواقعي الذي يحاول تغييره، فنصاعة باقة قميصه، هي التي ستمنحه الفرصة لمعاينة اليومي، الذي يمثل مرحلة سعي، ومحاولة للاقترب.

ومع بداية المقطع الثاني، سوف تبدأ الإشكاليات التي تواجه الفرد البسيط، أو السارد الفعلي في النص في التشكل، تلك الإشكاليات التي أبرق عنها في المقطع الأول بشكل إجمالي. ففي المقطع الثاني، سوف تبدأ ملامح النسق التكويني الفاعل، في تشكيل مرحلة السعي النهارية:

أجئ المحطة.. أحشر نفسي بين الزحام

أدافع رائحة اللواقطين،

أفكر كيف تسير بنا المركبة

وحين تلوح.. أهب بكل اندفاعي منتزعا مقعدا

وبينا أعالج أنفاسي المجهده

أشاهد جارتى الجامعية تصعد، هائلة وادعه

على صدرها تستريح الكتب

وفي شعرها وردة ياتعه

أسارع أمنحها مقعدى

لتمتحنى بسمة رائعه

تبدأ عملية السعي النهاري من خلال دخول السارد إلى نسق شبيهه بالآخرين، من خلال مجموعة أفعال متوالية (أجئ - أحشر - أدافع)، وكلها أفعال تشير إلى المجهود الجسدي، وتشير إلى المعاناة التي يمر بها كل يوم، ولكن حركة المعنى لا تكتفي بالإشارة إلى هذا المجهود الجسدي، وإنما تدخل بنا إلى جزئية مهمة، يمكن أن تشير إلى غربة حضارية، وتشير إلى نسق ثقافي واجتماعي خاص، من خلال قوله (أفكر كيف تسير بنا المركبة)، وهو سؤال ربما يلجأ إليه أناس يشعرون بمعاناة ذاتية أمام الآلة، وقد طور حامد طاهر هذا

التوجه الذي يشير إلى غربة حضارية أمام الاختراعات الحديثة في ديوانه (قصائد عصرية) (٣٧).

إن الإشارة إلى جزئيتي المعاناه الجسدية والذهنية مهمة، بالإضافة إلى جزئية الصراع مع الآخرين من خلال فعلي (أهب - أنتزع) لأن الشعور بحجم المعاناه سوف يكون دالا على جزئية مهمه من جزئيات هذا التشظي اليومي، والانحار تجاهه، وهي جزئية العلاقة بالآخر المغاير، بعد أن ألمح إليها بشكل عام في المقطع الأول.

فحجم المعاناه الناتجة عن التعب الجسدي والذهني والصراع، سوف يشير - بالضرورة - إلى تغير في قسَمات الوجه والهيئة، وهذه الصورة سوف تتباين مع صورة الآخر المغاير، وصورة هذا الآخر الأثوي، التي تتشكل من خلال الألفاظ (هائنة - وادعة- وللوردة اللبانة). فهذا التباين يشير إلى أن هذا السعي النهاري لم يكن إلا محاولة للاكتمال والتوحد بالآخر، لأن منح المقعد له بهذه الصورة المبنية على السرعة، يتم على حاجة شديدة لإيجاد مساحات خاصة للتوحد، يحاول الشاعر من خلالها أن يتغلب على حاجته إلى هذا التوحد، ولو كان هذا التوحد ماثلا عند حدود البسمة الرائعة، التي تقال - ولو بشكل جزئي - من حدة اغترابه.

إن النص الشعري في المقطع الثاني يدخل بنا إلى الجزئية الأولى، التي كانت سببا في لتحار السارد الفعلي وتشنته وتشظيه، وتتشكل ملامحها من خلال الغربة للحضارية، المرتبطة بالحاجة إلى التوحد بالآخر.

والنص الشعري، لا يقف عند حدود هذه الجزئية، بل يدخل بنا من خلال المقطع الثالث إلى جزئية أخرى، مرتبطة بطبيعة الموظف الصغير، الذي يؤدي عمله بألية، انطلاقا من موت أحلامه، وانعتقه من ارتباطه بالقادم وانتظاره:

وفي (المصلحه)

أعيش بكفى وعيني بين الدفاتر

ليس لهم غير هذا..... لدى

مئات المطارق تهوى على كل حلم جميل

ويخفقتي أن ديني ثقیل

خطاب أبى عن ضرورة إرسال بعض للنقود

حذائى الجديد يؤجل للمرة للربعة.

إن الدخول بشكل مباشر إلى العمل، وإلى رصد آليات وجزئيات هذا العمل، يشير إلى شيئين مهمين: أولاهما أن الشاعر في بنائه لنصه الشعري، الذي ينتهج آلية سردية تحاول الابتعاد عن الاستعاري اللافت، لا يقدم سردا متاميا في خط تصاعدي، وإنما ينتقي الجزئيات الفاعلة، التي أوجدت ذلك التشتت، وكانت الجزئية الأولى ماثلة في الغربة الحضارية المشفوعة بالحاجة إلى التوحد بالآخر، وأخراهما أن جزئية التوحد الجزئي التي رأينا صدى له في نهاية المقطع الثاني، لم تقض تماما على هذا الانحمار وإن ساهمت في تقليل حدة الشعور به.

وفي المقطع الثالث، تبرز جزئية جديدة وأصيلة، ووثيقة الارتباط باليومي على اختلاف هيئاته وأشكاله، وهى جزئية الآلية، وهى تتجلى في قوله (ليس لهم غير هذا لدى) وهذا يشير إلى موظف يؤدي عمله بشكل آلي، لأن هذا السارد فقد ارتباطه بالمتخيل والانتظار، من خلال موت الأحلام والآمال، وثمة صور جزئية أسهمت في تكبيل الشعور بقيمة الأحلام والمتخيل، من خلال الإلماح إلى الدين الثقيل، وخطاب الأب الذي يشير إلى الحاجة، والحذاء الجديد الذي يؤجل للمرة للربعة.

إن تأمل المقطعين الثاني والثالث، سوف يشير إلى إشكاليتين أساسيتين أسهمتا بشكل أساسي في ميلاد اليومي على هذا النحو لدى حامد طاهر، ومن خلال الغربة الحضارية المشفوعة بالحاجة إلى التوحد بالآخر المغاير، ومن خلال الآلية المرتبطة بالموظف للصغير، الذي فقد التعلق بآماله، وهذه صورة بشكلها الإجمالي ترتبط بالإحباط والانحمار، أمام واقع لا يرحم، ومن ثم كانت هناك حاجة ملحة، لمهددة الشعور بالإحباط واليأس، ولهذا نجد حركة المعنى تتجه اتجاها خاصا، قد يبدو للوهلة الأولى بعيدا عن ذلك الرصد اليومي والحياتي المرتبط بالسارد، ولكن تأمل هذا المقطع الشعري، سوف يشير إلى أنه توجه نابع من حركة المعنى، المرتبطة بالبحث عن توجه يهدد هذا الشعور بالانحمار، ويعطيه القدرة على الاستمرار مع وجود الأكم اليومي:

أحبك يا قاهره

أحبك شوارعك الواسعه

أحب ميادينك الفاخره

مقاهيك نسوتك الفاتتات

يضيقن خطواتهن، ويفهق منهن أغلى العطور

أحبك.. ولكن رأس يدور

إن الوقوف أمام هذا المقطع سوف يشير إلى تحول في زاوية الرصد، فإذا كان السارد الفعلي في المقاطع السابقة، يرصد لليومي وهو داخل فيه، فإنه في ذلك المقطع يرصد لليومي بزاوية وجهة نظر المراقب، التي تشير إلى الشوارع الواسعة والميادين الفاخرة، والمقاهي، والنساء الفاتتات، فهذه المراقبة - ولو من بعيد - تنقل إلى حد ما الإحساس بالانحمار والتشطي، وتثبت له أن التواصل سيظل حاضرا ومشروعا، ولو عن طريق المراقبة، التي يمكن أن تكون بداية لنسق للمشاركة.

ويأتي المقطع الأخير، بعد أن قدمت حركة المعنى، إشكاليتين أساسيتين تمارسان وجودهما في تشكيل اليومي، بالإضافة إلى محاولة الهدفة عن طريق المراقبة، لكي يغلق الدائرة اليومية، من خلال قدوم الليل، لتبدأ مرحلة جديدة مرتبطة بمعاينة الذات والأحلام:

مع الليل.....

تأوى خطاى إلى الحجرة القلبيه

عشائى خبز وجبن

وبعض الفواكه.... أكلها قارنا فى كتاب عن الحب

أو عن مغامرة ضائعته

يغالبنى النوم

تضبط كفى المنبه

للساعة السابعة

إن إغلاق الدائرة يأتي مع قدوم الليل، الذي يكون له تأثير خاص على السارد، وعلى بداية اختفاء حدة الصراع، التي رأيناها واضحة في نسق السعي النهاري، مما يشي بوجود حالة من التوحد بالليل، الذي يفتح التوحد مع الذات، وإذا كان المد في كلمة (خطاى) يوحي بشدة الصراع النهاري، فإن المنلقي يشعر بنوع من المصالحة بين السارد وذاته، ونوع من الرضا، بالرغم من الجزئيات البسيطة التي ذكرت مثل الخبز والجبن والفاكهة، وكأن التوحد بالذات، ويعالهما المملوء بالأحلام، كون سياجا حاميا له من الالتحام بالواقع اليومي السابق، الذي يتجدد كل صباح.

وفي قصيدة (الطريق إلى السيدة) للشاعر أحمد عبد المعطي حجازي^(٣٨)، يتجلى اليومي بشكل مغاير عن النسمقين السابقين، لدى صلاح عبد الصبور، وحامد طاهر، فالیومي لديه يرتبط بحدة المفارقة بين وعي معرفي فطري يرتبط

بعالم القرية، ووعي تجريبي يرتبط بالمدينة، وقد تتشكل هذه المفارقة في إطار ثنائية أخرى ترتبط بالمثال والواقع، فالنص يشير إلى غربة حضارية خاصة، فالسارد قائم من الريف ومملوء بأسس وخلفية معرفية تحفظ له هدوءه ولتزانه، ولكن وجوده في المدينة خلخل هذه الأسس، وتلك القيم، ومن ثم اختفى الهدوء والاتزان، مما يجعل المتلقي يشعر بهذا الضياع:

يا عم
من أين الطريق؟
أين طريق السيده؟
أيمن قليلا ثم أيسر يلغنى
قال ولم ينظر إلى!

إن ملامح الضياع نابعة من عدم المعرفة، ولذلك كان لجوء السارد الفعلي إلى السؤال مبررا، وارتباط السؤال بالنداء (يا عم)، يشير إلى نسق تكويني يرتبط بالريف، وتكرار السؤال على هذا النحو غير المتوازي، يشير إلى حالة خاصة يمر بها السارد، فهي تشير في الصورة الأولى للسؤال إلى عدم المعرفة بشكل إجمالي، داخل هذا الواقع الجديد، بينما في الصورة الأخرى من السؤال فتشير إلى عدم المعرفة في شكلها الخاص، وهذا للتوجه الثنائي يعمق الإحساس بالضياع. وتأمل الإجابة بهذا الشكل الحيادي، الذي لا يحتوي على أي نوع من أنواع التعاطف مع الغريب، يشير إلى أولى سمات للمدينة وطبيعة أهلها التي ترتبط بالإجابة عن المطلوب دون زيادة، أو دون إيداء أي نوع من أنواع التعاطف، وترتبط - أيضا - باهتمام أهلها بأنفسهم، فليس هناك شيء له قيمة من وجهة نظرهم خارج حدود ذواتهم، ويتجلى ذلك واضحا بعد الإجابة عن السؤال بشكل حيادي، في قوله (قال ولم ينظر إلى)، وكأن السارد الغريب، كان بحاجة إلى من يعي أعماق حالته للخاصة.

إن عدم المعرفة بشكلها الإجمالي وشكلها الخاص، للذين يولدان ويعشقان الإحساس بالضياح، بالإضافة إلى الإجابة الحياضية، التي لم تشر إلى تعاطف، ولدت في الجزء التالي من النص نوعا من الغنائية البائسة، التي تفتح أمام المتلقي الباب للشعور باليومي وتجلياته الخاصة، وأسبابه:

وسرت يا ليل المدينة

أرقق الآه الحزينه

أجر ساقى المجهد

للسيدة

بلا نقود جائع حتى العياء

كأننى طفل رمته خاطئه

فلم يعرفه العابرون فى الطريق

حتى الرشاء.

وملامح الغنائية البائسة، المرتبطة بالأتين المكتوم، يمكن استبيان وجودها من خلال التوقف عند أصوات معينة كررت بشكل لاقت مثل اللام والراء والنون، وكلها أصوات تشحن النص بالجو الغنائي الحزين بالإضافة إلى القافية الساكنة، التي يمكن للمتلقى أن يلمح وجودها البارز على مدار النص في شكله الإجمالي، فهذه القافية تشعر المتلقي أن هناك انهزاما ما، وأن هناك واقعا أقوى وجودا وأكبر سلطة، يمارس تأثيرا على السارد الفعلي، فيقف عند حدود التقيد غير قادر على النفاذ أو الحوار.

وتأمل المقطع دلاليا يمكن أن يكشف عن مجموعة صور جزئية، بداية من (ررق الآه الحزينه)، ومرورا بقوله (أجر ساقى المجهد)، التي تضع التعب الجسدي في بؤرة التركيز، وانتهاء بصورته المهمة في ذلك السياق والتي تجعل لانشطاره أو لضياحه وقعا خاصا، في قوله (بلا نقود جائع حتى العياء)، وهي

صورة إجمالاً تغلق كل منافذ الخروج من ذلك الواقع المظلم، وتقديم (بلا نقود)، له دلالة خاصة، لأن وجود النقود ربما يهشم قيمة الجوع التي جاءت تالفة، وفقدان الرفيق له دور فاعل في ذلك السياق، لأن وجوده ربما يقلل حدة الإحساس بتلك الحالة الخاصة.

إن تقديم هذه الصورة الجزئية، والمرتبطة بالسارد الفعلي في النص، له دوره الفاعل بوصفه مقدمة تفصيلية وكاشفة عن الصورة الصادمة، التي سوف ينتهي إليها المقطع دلاليًا في نهاية المقطع، وهي صورة الطفل الذي رمته الخائنة، ولم يعره الناس أي اهتمام.

والصورة حين نتأملها في شكلها الإجمالي، سوف تشير إلى مفارقة حادة، وشعر أحمد عبد المعطي حجازي بشكل إجمالي، وثيق الصلة ببناء المفارقة، التي تلح على وتر إنساني له وجيبه الخاص، (انطلاقاً من أن الشاعر - على حد تعبير روبرت وارين - يختبر رؤيته بإحالتها أو إرجاعها إلى نيران المفارقة، أملاً من خلال ذلك في أن تظهر أو تذهب للنيران هذه الرؤية)^(٣٦).

فالصورة التي قدمت للسارد بداية من الصور للجزئية، وانتهاء بالصورة الصادمة التي تشكل محور المفارقة، صورة - بالضرورة - تستوجب التعاطف، ولكن رد الفعل المرتبط بالمدينة - أو أهل المدينة على نحو أوضح - يشير إلى نسق مباين للتوجه المتوقع من السارد الفعلي في النص، فهو ينتهي إلى معرفة فطرية، وأهل المدينة ينتمون إلى نسق لعزالي، لا يهتم الفرد منهم، بما هو خارج ذاته، فالمفارقة تتولد بين المتوقع، والواقع الحقيقي.

والمفارقة الحادة بين المتوقع من سارد ينتهي إلى نسق معرفي فطري، وبين الحادث بالفعل، تمارس دورها في استمرار هذا النسق الخاص بالغنائية البائسة، التي تتشكل في إطار جزئيات وثيقة الصلة باليومي:

إلى رفلق السيده
أجر ساقى المجهده
والنور حولى فى فرح
قوس قزح
وأحرف مكتوبة من الضياء
(حاتى الجلاء)
وبعض ربح هين، بدء خريف
تزيح ذيل عقصة مغميه
مهمومه
على كتف
من العقيق والصدف
تهفئ. الثوب الشفيف
وفارس شد قواما فارعا كالمنتصر
ذراعه يرتاح فى ذراع أنثى كالقمر
وفى ذراعى سلة فيها ثياب

إن تكرار السطور الشعرية في بداية المقطع الثالث، دليل على استمرار الحالة التي أشرنا إليها سابقا، والتي ترتبط بالضياح والغربة، المشفوعين، بمواجهة نسق معرفي مغاير، عن تكوينه الخاص، ووجود هذه الحالة، واستمرار وجودها الفاعل، يشير إلى عمق التباين بين هذه الحالة التي يمر بها السارد وبين الأفق المحيط، الذي يتشكل في أنساق متجاوبة، من خلال صور جزئية، مثل النور بألوانه العديدة، الذي يشكل قوس قزح، وحاتى الجلاء، وكلها صور يتحدد إطارها الدلالي، إذا استحضرننا صورة السارد السابقة.

ولكن التأمل يشير إلى تغير في زاوية الرصد، فبدلا من التعبير عن الذات، تتحول هذا الذات إلى مراقب للعالم الجديد، الذي يختلف عنه، فالنور

الذي يشكل قوس قزح وحاتي الجلاء، صورتان ترتبطان بعالم المدينة. ولكن حركة المعنى في إراقها عن طبيعة اليومي في نص حجازي، لا تقف عند حدود الضياع أو الغربة المعرفية، لمعاينة نسق مغاير، وإنما تدخل من خلال نسق المراقبة التي أشرنا إليها سابقاً، إلى معاينة جانب مهم، أسهم - بالضرورة - في تكوين الغربة المعرفية، وغياب التوحد الذي يمنح هذه الذات بعضاً من اتزانها. وتأمل النص الشعري المعبر عن هذه الجزئية يشير إلى تغير في البناء الشعري، من خلال (الريح الهين)، التي تمارس تأثيرها في وجود حالة اتزان فطري نابعة من المراقبة، ولكن هذا الارتياح الفطري، لا يلبث أن يفصح عن مفارقة دالة، حين تنتقل المراقبة من مراقبة الآخر المباين إلى مراقبة الذات، في حالة مقارنتها بالآخر، فصورة الآخر من خلال الوقوف عند ألف المد في الكلمات (فارس - قولما - فارعا)، تشير إلى ارتفاع ما، ينظر إليه السارد انطلاقاً من وضعه الخاص الذي تجلى في المقاطع السابقة، فالآخر يحقق توحده من خلال تناغمه وتوافقه مع الأكنى، التي يتأبط ذراعها، بينما للشاعر يحمل سلة فيها ثياب، ومن هنا تتشكل المفارقة، التي تشير إلى جزئية مهمة وأساسية، أسهمت في تشكيل التشكّل والإحساس باليومي.

وإذا كانت حركة المعنى في المقاطع السابقة، تشير إلى جزئيات تمثل إشكاليات وثيقة الصلة بالسارد الفعلي في النص، ومن خلال الخلفية المعرفية، التي اصطدمت بواقع يهشم منطقتها، بالإضافة إلى جزئيات ترتبط بالحاجة إلى التوحد بالآخر والتناغم معه، فإن حركة المعنى بداية من المقطع الرابع، تتجه اتجاهها مغايراً، يرتبط برصد المغايرة التكوينية لطبيعة المدينة وأهلها، وإذا كانت حركة المعنى قد ألمحت إلى شيء قريب من هذا التوجه في المقاطع السابقة، فإنها - هنا - تبدأ في تقديمها بشكل مباشر:

والناس يمشون سراعاً

لا يحفلون
أشباههم تمضى تباعا
لا ينظرون
حتى إذا مر الترام
بين الزحام
لا يفزعون
لكننى أخشى الترام
كل غريب ها هنا يخشى الترام
وأقبلت سيارة مجنحه
كانها صدر القدر
تقل ناسا يضحكون في صفاء
أسنانهم بيضاء في لون الضياء
وجوههم مجلوة مثل الزهر
كانت بعيدا، ثم مرت، واختفت
لعلها الآن ألام السیده
ولم أزل أجر ساقى المجده

بداية من هذا المقطع، ينتقل التركيز من الذات الشاعرة إلى المدينة وأهلها، فإذا كان المحرك في المقاطع السابقة يتمثل في الذات الشاعرة بالرغم من اندحارها وتشظيها، فإن المحرك هنا يتشكل من خلال سمات مرتبطة بأهل المدينة، ويأتي للتوجه لمعاينة وعي للذات الشاعرة بهذه الجزئية في مرحلة تالية، بحيث تغدو منفعة وليست فاعلة. وتتجلى أولى السمات المرتبطة بأهل المدينة، من خلال سمة الآلية، فكل واحد مشغول بذاته، وكأنها مركز الكون، ولا شئ يشغله طالما يقع خارج حدود ذاته، وتشير تقنية الحذف في قوله (لا

بحفون) و(لا ينظرون)، إلى دلالة مهمة ترتبط بطبيعة النفي، لأن النفي أفاد مطلق الأمور التي يمكن أن تكون محل احتفال، ومحل نظر، مما يشير إلى أن الآلية أصبحت طبعاً يستند إلى حالة معرفية تكوينية.

إن هذا الآلية للخاصة المنطوية على اهتمام خاص بالذات، يشير إلى تعاملهم بشكل آلي، مع جزئيات قد ينظر إليها السارد الفعلي في النص نظرة مغايرة لقدمه من حالة معرفية ترتبط بالفطرة، فهم - لتعودهم على الترام وعلى الحياة الآلية المرتبطة بواقع المدينة - لا يفزعون من الترام، الذي يمثل بالنسبة للسارد الفعلي في النص صورة مفزعة، وهنا قد يدخل بنا اليومي لدى حجازي - بالإضافة إلى الإشكاليات الأخرى - إلى نسق الاغتراب الحضاري.

والإيمان بوجود هذا النسق من الاغتراب الحضاري، قد يفسر الصورة التالية، التي تتجلى من خلال حركة المعنى، التي تحاول أن ترصد للتباين الواضح بين السارد وبين أهل المدينة، فالسيارة (حين تكون صوت القدر) على حد تعبير النص الشعري، قد تشير إلى وعي فطري يفرق من كل ما هو حضري.

إن بناء المقطع الرابع يقوم على رصد المباشرة بين السارد وأهل المدينة، بداية من الآلية، والانزواء خلف الذات، ومروراً بضحكاتهم الصافية، وجوهم المجلوة مثل للزهر، وانتهاء بمعرفة وتحديد الهدف، وسرعة الوصول إليه، وحتى يكون التباين واضحاً تأتي الجملة الأخيرة - ولم أزل أجر ساقى المجهدة - كأنها الناقوس الذي يعيد المتلقي إلى صورة السارد، التي أسست وشكلت في المقاطع السابقة.

إن تكرار الشاعر لقوله (ولم أزل أجر ساقى المجهدة) يشير إلى ثبات في صورة السارد فلم تقلح المراقبة في هدهدة ذلك الشعور بالغربة والضيق،

وعدم التواصل، الذي شكلته طبيعة المدينة المنطوية على ذاتها، ومن ثم سجد النص الشعري في المقطع الأخير، يبدأ بالإشارة إلى هذا النسق المرتبط بطبيعة المدينة، ثم ينطلق منه إلى محاولة التوحد بالشبيه والنظير:

والناس حولي ساهمون

لا يعرفون بعضهم لا يعرفون

هذا الكتيب

لطفه مثلي غريب

أليس يعرف الكلام

يقول لي حتى سلام

بالصديق

يكاد يلعن الطريق

ما وجهته ؟

ما قصته ؟

لو كان في جيبى نقود

لا لن أعود

لا لن أعود ثانيا بلا نقود

يا قاهره

أيا قبايا متخيمات قاعه

يا مثذذات ملحه

يا كافره

أنا هنا لا شيء، كلاموتي، كرؤيا عابره

أجر ساقى المجهده

للسيده

للسيده

إن الإلماح إلى الجزئية الفاعلة في تشكيل طبيعة المدينة، التي ساهمت في تكوين اليومي وتشكيله لدى حجازي، كان له تأثير على توجيه حركة المعنى وجهة جديدة، ربما تكون فاعلة في هدهة الإحساس بالغربة والانحمار، وذلك من خلال محاولة التوحد بالشبيه والنظير، طالما الوجه المقابل المبين، لا يشير إلى تواصل ما، مع القادم، وتتشكل سمات هذا الشبيه بداية من (الكثيب)، (والغريب)، اللتين تشيران، إلى صفتين تم تأسيسهما سابقا وإصاقهما بالسارد الفعلي في النص، وتتوالى الصفات التي تجمعهما من خلال قوله (أليس يعرف الكلام - يقول لى حتى سلام)، لتشير إلى جزئية فقدان التواصل مع هذا الكيان الكبير، لذى ينتهي إلى حالة معرفية مغايرة.

وقد أفضت محاولة التواصل، التي انطلقت من المشابهة، إلى إحساس بعمق للمعاناة التي يعانيها ذلك الشبيه، ومن ثم يتولد نوع من التعاطف من خلال التساؤل عن الاحتمالات التي ترتبط بقصته ووجهته، بالإضافة إلى نمو ذلك التعاطف حتى يصل إلى حدود نية المساعدة، التي يمنع تحققها عدم وجود للنقود.

إن ثلاثي التواصل مع الشبيه والنظير، بالإضافة إلى استحضار عدم التواصل مع ذلك الكيان الأعظم للممثل في المدينة، يشير إلى ديمومة الحالة واستمرارها، وهذا قد يكون مبررا للثورة العارمة التي رأيناها واضحة في نهاية النص، التي تتجلى من خلال الصفات التي يتم إسداها عليها بداية من القباب المتخمت، والمنتنان الملحدة، والكافرة، ويمكن وضع هذه الصفات الموجهة إلى المدينة في إطار طبيعة تلقفها لذلك القادم، فالمدينة لم تقدر قيمته، فهو - في هذه المدينة - فقد وجوده وانزاه.

فاليومي في هذا النص الشعري مرتبط بجزئية الانتقال من نسق له سطوة معرفية فطرية، إلى نسق له سطوة معرفية تجريبية، وهذا الانتقال يشير

إلى شرخ قوي أو حاد يتشكل من طبيعة السارد للقطرية، وطبيعة المدينة المعرفية للخاصة، فهو في إطار سياق المعرفي السابق، كان له وجود ملموس ومدرّك، ولكنه بعد فقد أثره، بانتقاله إلى المدينة، أصبح كالموتى أو كلاً شيء أو كالرويا العابرة، وكلها جزئيات تشير إلى طبيعة المعاناة أو سوء التكيف الذي يعانيه الشاعر، في التحامه بواقعه الجديد.

إن تجارب العناية باليومي السابقة، كلها ترتبط بالإشكاليات الذاتية، التي تولد الانحار والتشظي في رحلة السعي النهارية، سواء كانت هذه الإشكاليات متعلقة بسؤال وجودي كما رأينا عند صلاح عبد الصبور، أو بألية الموظف البسيط كما وجدنا عند حامد طاهر، أو بالتحول المعرفي من سياق فطري إلى سياق تجريبي عند أحمد عبد المعطي حجازي. ولكن تأمل هذا النسق لدى أمل دنقل، سوف يشير إلى أن هذا النسق لديه قد مر بمرحلتين، الأولى ترتبط بمعاينة الذاتي الفردي، وبرصد للقنوط والموت والتصلب، والوقوف في حدود دائرة مغلقة، كما يتجلى في قصيدته (يوميات كهل صغير السن)^(٤١)، من ديوانه (البكاء بين يدي زرقاء اليمامة)، والأخرى ترتبط بالذاتي الفردي حين يتحد بإطار موضوعي ينطلق من الهزيمة أو النكسة المدوية، والإشارة إلى وجود المرحلتين، لا تعني - بالضرورة - أننا نوافق على الثنائية غير المتحققة منطقياً، التي تتشكل في إطار أذاتي للموضوعي في مناخنا الثقافي، فكل إبداع حقيقي هو ذاتي وموضوعي في الوقت ذاته، وإنما أشرنا إلى هاتين المرحلتين، لكي ندرك أن طبيعة المناخ العام، قد أثرت في طبيعة اليومي، ولونت القصيدة بصور نموية حادة.

وإذا كان هذا التوجه عند أمل دنقل في يومياته الأولى، قد ارتبط بالهامش، سواء كان هذا الهامش مرتبطاً بالذات أو بالآخر، فإنه في المرحلة الأخيرة، يرتبط برصد الذات - التي ظلت على هامشيتها - وهي متجذرة في

سياق موضوعي عام، وهذا السياق يؤدي دوره في توجيه النص الشعري توجيهها خلاصا، بحيث تغدو الهزيمة هي المحرك الأساسي لليومي، لدى الذات الشاعرة. يتجلى ذلك حين تتوقف عند قصيدة (فقرات من كتاب الموت) ^(١١)، من ديوانه (تعليق على ما حدث) فالقصيدة تنتهج البناء الدائري، بحيث تكون لحظة البداية هي لحظة النهاية، وفي إطار هاتين للحظتين، يتشكل اليومي:

كل صباح.....

أفتح الصنبور في إرهاب

مغتسلا في ماء الرقراق

فيسقط الماء على يدي دما

وعندما أجلس للطعام مرغما

أبصر في دوائر الأطباق

جمالما

جمالما

مغمورة الأفواه والأحداق

إن النص يبدأ البداية المعهودة، التي لمعنا وجودها في كل قصائد لليومي السابقة، بحيث تبدأ من لحظة الصبح أو الصباح المعهودة، ولكن البداية في نص أمل دنقل، وإن انطلقت من لحظة البداية المعهودة، فإنها تأتي مختلفة، انطلاقا من طبيعة الصباح المغيرة، فالنقط الموضوعية (.....) بعد كلمة الصباح، تشير إلى استحضار صفات مخوفة، سنكشف عنها الصور التي تتشكل تدريجيا، في إطار مغايرتها للمعروف والمقرر والمنطقي، فالماء الذي ينحول إلى دم، يشير إلى صباح مغاير ومتوال في آلية حادة ومميتة.

ولا تتوقف حركة المعنى عند حدود الماء الذي يتحول إلى دم، وإنما تنتقل إلى صورة أخرى، من خلال للنسق التركيبي المردي، الذي ينتقل من جزئية كاشفة عن طبيعة الصباح، إلى جزئية أخرى، تكون صورة صادمة إلى حد بعيد، فبعد صورة الجلوس إلى الطعام مرغما، تأتي صورة الجماع المفغورة الأفواه والأحداق، لتشير إلى طبيعة المناخ الذي يظل لليومي لدى أمل دنقل، فهذا اليومي وثيق للصلة بالهزيمة، فصورة الماء الذي يتحول إلى دم، بالإضافة إلى صورة للطعام التي تتحول إلى جماع، تشير إلى إحساس مسيطر يطبق سيطرته، على كل شيء يحيط بالسارد الفعلي في النص.

إن هذه السيطرة التي تحول كل شيء يحيط بالذات. للشاعرة إلى صور خاصة للإحساس بالهزيمة، تؤثر - بالضرورة - في رحلة السعي للنهارية، التي يحاول الشاعر من خلالها أن يهدد ذلك الإحساس، أو على الأقل يحاول أن يحفظه في مكان بعيد، بحيث لا يلح عليه بشكل مطبق:

أحفظ رأسي في الخزائن الحديدية

وعندما أبدأ رحلتي النهارية

أحمل في مكائنها منياعا

(أشعر حولي البيئات الحماسية.... والصداعا)

وبعد أن أعود في ختام جولتي المسالية

أحمل في مكان رأسي الحقيقيه

قتينة الخمر الزجاجيه

إن استحضار الصورتين الأساسيتين في المقطع الأول، والمرتبطين بتحول الماء إلى دم، والطعام إلى جماع، واللذين تشيران إلى سيطرة نسق مناخ الهزيمة على الجزئيات المحيطة بالسارد الفعلي في النص، شيء مهم، حتى نفهم طبيعة المحاولات التي يقوم بها السارد للخروج من هذا الاق، والمحاولة الأولى

هي محاولة للخروج من هذا النمق بحفظ للرأس في الخزائن الحديدية، وهي تشير إلى محاولة السارد في إبعاد نفسه عن التفكير في الهزيمة، ومن خلال حركة المعنى تأخذ هذه المحاولة توجهها مغايراً، يرتبط بالتعاضد على هذا الإحساس، من خلال التشدد بالبيانات الحماسية، التي تؤمن بأن المغامرة المرتبطة بالنصر، سوف تلوح في الأفق.

ولكن هذه المحاولة الأولى، لم تفلح في هدهدة للشعور بذلك الإحساس المحيط بالهزيمة، من خلال محاولة الابتعاد عن الموضوع أوعدم التفكير فيه، أو من خلال التعاضد عليه، من خلال الإيمان الأجوف بالمقابل والمضاد، ولهذا تأتي المحاولة الأخيرة المرتبطة بالتغيب، من خلال قنينة الخمر، التي تؤدي دورها في رجوع السارد للفعل في النص، إلى يومياته الأولى، المرتبطة برصد ذاته والآخرين، الذين ينضون في إطار المهمشين:

أعود مخموراً إلى بيتي

في الليل الأخير

يوقفني في الشارع للشبهه

يوقفني..... برهه

وبعد أن أرشوه... أواصل المسير!

توقفتني المرأة

في استناده المثير

على عمود الضوء

(كانت ملصقات(الفتح) و (الجبهه)

تملاً خلف ظهرها العمودا

تسألني نفاثة

لم يترك الشرطي..
 واحدة من تبغها الليلي)
 تسألني إن كنت أمضى ليلتي....وحيدا
 وعندما أرفع وجهي نحوها
 سعيدا
 أبصر خلف ظهرها: شهيدا
 مطلقا على الحائط، ناصع الجبهة
 تغوص عيناه كنصلين رصاصيين
 أصرخ من رهافة الحدين
 أمضى بلا وجهه!!

إن الإشارة إلى جزئية التغيب، التي تنتهي إليها المقطع الثاني دلاليا، جزئية مهمة، لأن هذا التغيب - حتى لو كان تغيبا جزئيا - سيؤدي دوره في عودة السارد الفعلي في النص إلى يومياته في مرحلته الأولى المرتبطة برصد المهمشات الليلية، وبالإشارة إلى جزئيات وثيقة الصلة بالنقد الاجتماعي.

فالبداية الجديدة، المرتبطة بالتغيب، تتشكل من خلال الحال (مخمورا)، التي تتيح له الابتعاد عن النسق المسيطر، فتبدأ الصور المرتبطة بالنقد الاجتماعي في الظهور، بداية من الرشوة، التي يقدمها للشرطي، الذي يشير إلى نسق خاص من المراقبة المحيطة بكل شيء في ذلك السياق الحضاري، ومرورا بصورة المرأة الساقطة، التي يصبح وجودها بارزا في لحظات السقوط والهزيمة.

ولكن ممارسة هذا النسق الخاص من اليوميات، تحت تأثير التغيب الجزئي، لا تغلغ في طمس كل معالم العالم المسيطر الذي يحاول الابتعاد عنه، ففي رصده للمرأة الساقطة المستندة إلى عمود النور، تظهر خلفها صورة

المصنفات التي تعيده بالقوة إلى الإطار الذي يحاول الابتعاد عنه، وثمة جزئيات دلالية تتشكل في إطار هذه الصورة، تتم عن مفارقة واضحة، فالسقوط أو الهزيمة التي تشير إليها تلك المرأة الساقطة، تتباين تباينا واضحا، مع الشعرات المرتبطة بالفتح والانتصار، وهذا للتباين يولد في النص مفارقة خاصة.

وانطلاقا من هذه المفارقة الحادة، يبدأ التغيب الجزئي في الثلاثي تدريجيا، وإن ظل موجودا، يمارس دوره في إبقاء حركة المعنى، واقفة عند منطقة خاصة من التغيب المرتبط ببداية الصحو، ذلك الصحو الذي أوجده المفارقة الحادة السابقة، والتي بدأت تعيد السارد الفعلي في النص إلى النسق المسيطر للإحساس بالهزيمة، الذي حاول الابتعاد عنه. يتجلى ذلك إذا توقفنا عند المفارقة الحادة الأخرى، التي جعلت للصحو كاملا، فالسعادة التي تتكون على وجه السارد الفعلي في النص، بعد سؤال المرأة الساقطة إن كان يمضي ليلته وحيدا، لا تلبث أن تتلاشى، بعد معاينة صورة الشهيد المغلفة على الحائط، وصورة الشهيد من خلال الصفات المسدلة عليها، تشير إلى اتهام الجميع، ومن ثم يتحقق الصحو كاملا من التغيب، الذي حاول من خلاله الابتعاد أحزانه، والابتعاد عن الدائرة المغلفة والمطبقة عليه، ويتجلى الصحو، من خلال الصراخ، والسير بلا وجهة، للإشارة إلى عودته إلى إطاره الذي حاول الابتعاد عنه.

إن المحاولات العديدة التي قام بها السارد الفعلي في النص، سواء تلك المحاولات التي قام بها في رحلة للسعي النهارية في المقطع الثاني، أو محاولة التغيب الجزئي من خلال الخمر، التي أعانته إلى نسق يومياته في شكلها الأولى، لم تقلح في إبعاده عن النسق الأساسي المسيطر والفاعل، والمحرك لحركة المعنى في النص الشعري، والمرتبط بيوميات الهزيمة، فقد ظل الإحساس واضحا وحاضرا حضورا قويا. وشعور المتلقي بهذا الحضور، ربما

يكون شينا مهما لإدراك طبيعة خلقة الأسس المعروفة والمقررة، والتي بدأ بها النص الشعري المقطع الأخير، للإشارة إلى أثر حدة الشعور بهذه اليوميات:

فاجأني الخريف في نيسان

وطائر السماء

حط على شواطئ البحر الشماليه

طلبت من تحبه نفسي قبيل النوم

لم أجد إلا عذاب الصوم

طلبت من تحبه نفسي

(في الظل والشمس)

فلم أجد نفسي

.....

وها أنا خلف النوافذ للزجاجيه

أرقب عند المغرب للشاحب:

طائر الغائب.

فالإحساس بالحضور القوي لنسق الهزيمة المحرك، ربما يكون كاشفا عن خلقة متمدة، فالخريف معادل للنبول وصفرة النهاية، جاء - عكس المتوقع - في شهر من شهور الربيع، وهذه الصورة المتمدة للإحياء بطبيعة السارد الخاصة في إطار شعورها الحاد بيوميات الهزيمة، تتجاوب معها صورة أخرى، مرتبطة بطائر السماء، الذي يصل مصر في فصل الخريف.

إن للصورتين السابقتين اللتين تعمقان الإحساس بمناخ الهزيمة، قد أحدثتا خلقة في النسق الزماني المعهود، ومن ثم كان اللجوء إلى جزئية شديدة الخصوصية، ربما تصلح لأن تكون مخرجا من هذه الدائرة المطبقة، وهذه الدائرة ترتبط بتجربة حب شديد الخصوصية، يشي بهذه الخصوصية الإشارة

مرتين إلى (نشيد الإنشاد)، من خلال قوله (طلبت من تحبه نفسى... قبيل النوم)، والأخيرة في قوله (طلبت من تحبه نفسى - فى الظل والشمس)، والنتيجة في المرتين لم تقص إلى قدرة على الخروج من خلال استحضار هذه التجربة، من النفق المظلم المرتبط بيوميات الهزيمة.

وهنا يمكن أن نشير إلى مغامرة في قصائد العناية باليومي لدى أمل دنقل، عن أحمد عبد المعطي حجازي، وحامد طاهر، هذه للمغامرة التي شكلت الاختلاف، فإذا كانت الحاجة للتوحد بالآخر ليهما تمثل إشكالية تسببت في تشكيل اليومي ووجوده بشكل بارز، فإنها لدى أمل دنقل، وفي مرحلته الثانية على نحو خاص، قد تحولت إلى نسق يحاول من خلال التمسك به التخفيف من حدة شعوره بالإشكالية الأولى والأساسية، والمرتبطة باليومي المتعلق بالهزيمة.

الخاتمة وحصاد البحث

وبعد، فهذه الدراسة كانت تحاول الوقوف عند جزئية مهمة وأساسية في شعرنا الحديث، وهي جزئية (جمالية للتقرير)، وقد كانت نقطة الانطلاق في تناول الموضوع مرتبطة في الأساس برصد التحول والانتقال من سيادة مذهب أدبي إلى سيادة مذهب أدبي آخر، وقد كان هذا الانتقال مهماً، لأنه أوجد نوعاً من المغامرة في مفهوم الشعر، فإذا كان مفهوم الشعر في إطار سيادة التوجه الرومانسي يرتبط بالتعبير عن الذات، فإن المفهوم قد تغير في فترة سيادة التوجه الواقعي، ليرتبط بالرصد التمثيلي للواقع.

وقد كان هذا التحول في مفهوم الشعر ذا تأثير كبير في خلخلة سلم القيم الفنية، فما كان في البؤرة أصبح في الهامش، وما كان في الهامش أصبح في البؤرة، وقد انتقى البحث جزئية وحيدة من هذه الجزئيات العديدة، التي أصابها التحول، فإذا كان للتحول مع التوجه الواقعي، يرتبط بجزئيات مثل العناية ببنية

القصيدة، وكأنها كيان منفصل عن الشاعر له وجوده الخاص، ومثل وجود آليات موضوعية مأخوذة من فنون نثرية كالرواية والمسرح، فإن البحث يركز فقط على جزئية التحول اللغوي، بعيدا عن المعجم الرومانسي، الذي كان سائدا قبل ذلك.

وقد أثبت البحث أن هذا التحول، الخاص باستخدام اللغة التقريرية، كان مرتبطا في الأساس بمحاولة التواصل مع المتلقي، ومشاركته في حياته الواقعية، وتقديم تمثيل خاص لها، يكشف عن طبيعة هذه الحياة وقيمتها.

وقد حاول البحث - جاهدا - أن يبحث عن السمات الخاصة باللغة التقريرية، التي تجلت في جزئيات مهمة، مثل البعد عن الاستعارات البعيدة الأطراف، التي قد تحتاج إلى إعمال الذهن، وهذا التوجه - بالإضافة إلى نقطة الانطلاق من التمثيل الموضوعي للواقع - أدّى إلى جزئية أخرى ترتبط بالإخبار عن الواقع المحيط، بتعدد أشكاله وهياته.

وجاءت السمة الثانية منطلقة أساسا من محاولة التواصل بين الشاعر والمتلقي، وهي سمة التركيز على المشترك الإنراكي بين المبدع والمتلقي، أو الوعي المشترك بينهما.

أما السمة الأخيرة، فإنها جاءت مرتبطة بمحاولة الشعراء - في البداية على الأقل - إبداع قصائد تنتهج العناية باليومي، والإصرار على التفاصيل، وقد كان هذا للتوجه من الشعراء يرتبط - في الأساس - بمحاولة توجيه المتلقي، إلى قيمة ما يكتبون، وكأن هذا التحول اللغوي يرتبط بسياق حضاري خاص، يفترض أن تكون هناك مغايرة في طبيعة الآليات الفنية التي يعتمدها الشاعر لتحقيق قيمة التواصل.

وفي دراسة هذه السمات لدى الشعراء موضوع الدراسة، أثبتت الدراسة، أن هناك مساحات للتشابه، وأن هناك - أيضا - مساحات للاختلاف. ففي السمة الأولى عدم التعويل على الاستعارة والارتباط بنسق الإخبار، نجد أن هذه الجزئية لدى حجازي ترتبط بالتعبير البسيط، ولكن هذه البساطة لا تنفي عن نصه الدلالة الفنية الكبرى. أما لدى أمل دنقل فإنها ترتبط بنسق إخباري يرتبط بمراقبة الآخر، ومحاولة تقديمه إلى المتلقي، ولكن هذه المراقبة ظلت واقفة عند حدود المراقبة، ولم تفلح - بالرغم من المحاولة - في بناء النموذج أو النمط، وهذا ربما يكون رجعا إلى أن صوت الذات في إبداع أمل دنقل يظل له حضوره الواضح، فهو لا يرصد الآخر فقط، وإنما يقدم رسدا للذات في أثناء رصده للآخر. وهذه الجزئية لدى حامد طاهر، ظلت واقفة عند حدود الرصد الحيادي، ولكنها - أيضا - لم تصل إلى تشكيل النموذج، الذي يشير إلى مشابهيته له، وعلانا ذلك، بمحاولة الشاعر الإمساك بأكثر من خيط في وقت واحد، بالإضافة إلى الاستخدام المتعمد لآليات فنية مأخوذة من فنون نثرية أخرى، وهذا التوجه يهشم تفاصيل النموذج، ويجعلها بعيدة عن التحقق الكامل.

أما لدى صلاح عبد الصبور، فإن رصده للآخر المرتبط بنسق إخباري، قد ارتبط من البداية، بتشكيل النموذج، وفي تشكيله لنماذجه، نجد أن هناك طريقتين لتشكيل النموذج، الأولى يقدم فيها مقدمة إجمالية للانتخاب، ينتخب منها النموذج ويكونه، وفي الأخرى نجده يتخلص من هذه المقدمة الإجمالية، ويدخل إلى نموذج مباشره.

أما السمة الثانية والخاصة بالتعويل أو التركيز على المشترك الإدراكي، فالبحث توقف عند أحمد عبد المعطي حجازي ومحاويلته الاهتمام بجزئيات مشتركة، ترتبط بالمبدع وبالمتلقي، وبالإحساس في مذاهب الرحب، وذلك من خلال التركيز على حاجات إنسانية مثل الحاجة إلى الحب والخبز، والارتباط بسلطة

نموذج متخيل، تجعل الإنسان لا يقف عند حدود واقعه، وإنما يحاول - دائما - التعاطف على واقعه للوصول إلى هذا النموذج المتخيل.

وهذا التوجه لدى حامد طاهر، للخاص بالعناية بالمشارك الإدراسي، أو الوعي المشترك، نراه يختلف عن توجه حجازي، فهو يستخدم هذا المشارك الإدراسي في نصه الشعري، لمحاولة تقريب إحساس أو شعور يستعصي على التعبير، أو على الإمساك.

أما الجزئية الأخيرة والمرتبطة بالعناية باليومي، فإن البحث قد أثبت أن هذا التوجه قد أوجد نسقا تقريريا خاصا، على الرغم من تعدد أشكال هذا لليومي في شعرهم، فإذا كان لليومي يرتبط في الأساس بإشكاليات تكرر وجوده وتشكيله، فإن تجليه قد اختلف من شاعر إلى آخر، فاليومي لدى صلاح عبد الصبور يرتبط بسؤال وجودي، فلم يكن الاندثار اليومي إلا محاولة لإسدال نوع من الهدفة أو الهدوء على جرح الذات المشدودة إلى هذا السؤال الوجودي، الذي لا يطل برأسه إلا مع العودة إلى الذات ليلا.

ولدى حامد طاهر سنجد هذا التوجه مرتبطا بإشكاليات ذاتية، ترتبط بألية الموظف البسيط، الذي يعاني غربة حضارية، مشفوعة بالحاجة إلى التوحد بالآخر، بينما نجد هذا التوجه لدى حجازي مرتبطا بحدة الانتقال من نسق فطري إلى نسق تجريبي، يفقده هدوءه وانتزله.

أما لليومي لدى أمل دنقل، فقد مر بمرحلتين: الأولى منهما ترتبط برصد الذات الفردية، والاهتمام بالمهمشين الآخرين، والأخرى ترتبط برصد الذات حين تتجذر في سياق موضوعي، ينطلق من الإحساس بالهزيمة.

والماتمل لإبداع الشعراء موضوع للدراسة يدرك أن هذا التوجه للخاص بدراسة جمالية التقرير، قد ارتبط في الأساس بآليات موضوعية، مثل السرد

الشعري، والنسق الدرامي، والعناية ببنية القصيدة كأنها كيان منفصل، ولكن البحث لم يتوجه بشكل مباشر إلى هذه الجزئيات، لأنها قد تحتاج إلى دراسة مستقلة.

الهوامش والتعليقات:

- (١) أحمد بزون: قصيدة النثر الإطار النظري، دار الفكر الجديد، بيروت، ١٩٩٦، ص ١٢٣.
- (٢) جريسون: مقال في كتّاب (الرومانتيكية ما لها وما عليها)، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٦، ص ٥٧.
- (٣) محمد مندور: الأديب ومذاهبه، معهد الدراسات العربية، القاهرة، ١٩٥٥، ص ٤٤.
- (٤) محمد شبل الكومي: النظريات الأدبية المعاصرة، للهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ٢٠٠٣ ص ١٠٧.
- (٥) محمد مندور: السابق، ص ٤٦.
- (٦) فاضل تامر: معالم جديدة في أدبنا المعاصر، وزارة الإعلام العراقية، ١٩٧٥، ص ٣٤٧.
- (٧) محمد شبل الكومي: السابق، ص ٦٢.
- (٨) عز الدين اسماعيل: الشعر العربي المعاصر، دار الثقافة، بيروت، د. ت، ص ١٧٨.
- (٩) فاضل تامر: السابق، ص ٣٥٦.
- (١٠) صلاح عبد الصبور: الأعمال الكاملة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣ ص ١٢٩.
- (١١) حامد طاهر: قصائد عصرية، بدون دار نشر، ١٩٨٩.
- (١٢) حامد طاهر: عاشق القاهرة، بدون دار نشر، ١٩٩٢، ص ١٧.
- (١٣) السكاكي: مفتاح العلوم، تحقيق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ١٩٨٣، ص ٣٥٨.

* بالرغم من هذه الحقيقة العلمية شبه المقررة، فلنا نجد بعض الآراء ترى أن هذا المنحى بدأ مع الرومانسيين الغربيين، فقد أشار خليل حاوي في كتابه عن جبران

خليل جبران إلى أن شعراء مثل وردزورث وهوجو وغيرهما من الرومانسيين قد عانوا للحياة ليأخذوا منها كلماتهم بعد تهنيئها، فهم يؤثرون الكلام للمألوف على العودة إلى المعجم، وهذا يعني أن الميل إلى الاستفادة من لغة الحياة اليومية قد ظهر مع الرومانسيين قبل دعاة الشعر الحر في الغرب) خليل حاوي: جبران خليل جبران، ص ٢٨٢.

(١٤) عبد الرحمن محمد القعود: الإبهام في شعر الحداثة، عالم المعرفة، الكويت، مارس ٢٠٠٢، ص ١٤٥.

(١٥) عبد الرحمن محمد القعود: السابق، ص ١٤٩.

(١٦) لونيس: ها أنت أيها الوقت، ص ١٠٠.

(١٧) أحمد عبد المعطي حجازي: الأعمال الشعرية الكاملة، دار سعد الصباح، ١٩٩٣، ص ٢٥٦.

(١٨) على عشري زايد: عن بناء القصيدة العربية الحديثة، مكتبة الشباب، القاهرة، ط٤، ١٩٩٥، ص ٩٨.

(١٩) حامد طاهر: عاشق القاهرة، السابق، ص ٦٣.

(٢٠) أمل دنقل: الأعمال الشعرية الكاملة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣، ص ١٧٢.

(٢١) أمل دنقل: السابق، ص ٢٦٤.

(٢٢) صلاح عبد الصبور: السابق، ص ١٨٧.

(٢٣) محمد بدوي: الجحيم الأرضي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ١٩٨٦، ص ٨.

(٢٤) صلاح عبد الصبور: السابق، ص ١٩٥.

(٢٥) محمد بدوي: السابق، ص ٥٨.

(٢٦) صلاح عبد الصبور: السابق، ص ٢٨٩.

(٢٧) محمد بدوي: السابق، ص ٥٨.

- (٢٨) أحمد عبد المعطي حجازي: السابق، ص ٤٣.
- (٢٩) أحمد عبد المعطي حجازي: السابق، ص ٣٨.
- (٣٠) حامد طاهر: ديوان حامد طاهر، بدون دار نشر، أو تاريخ، ص ١٥٣.
- (٣١) حامد طاهر: ديوان حامد طاهر السابق، ص ١٨٣.
- (٣٢) صلاح عبد الصبور: السابق، ص ٢٢٠.
- (٣٣) ياسين الناصر: اليومي والمألوف في الشعر العربي المعاصر، مجلة الأقلام العراقية، العددان ١١، ١٢، ١٩٨٧، ص ٢٠١.
- (٣٤) فخري صالح: شعرية قصيدة التفصيل، فصول، مجلد ١٥، عدد (٣)، ١٩٩٦، ص ١٤٢.
- (٣٥) صلاح عبد الصبور: السابق، ص ١٣٣.
- (٣٦) حامد طاهر: ديوان حامد طاهر، السابق، ص ٨٥.
- (٣٧) حامد طاهر: قصائد عصرية، بدون دار نشر، أو تاريخ.
- (٣٨) أحمد عبد المعطي حجازي: السابق، ص ٢٣.
- (39) D.C.Muecke:Irony and ironic, Mehuen, London and new york, 1981,P.26.
- (٤٠) أمل دنقل: السابق، ص ١٥١.
- (٤١) أمل دنقل: السابق، ص ٢٣١.

رؤية ابن خلدون النقدية وموقفه من قضيتي الشعر والنثر

د. حسن محمد عليان^(*)

تقديم:

من الصعوبة أن نجد في تراثنا العربي القديم نظرية واضحة المعالم في الأجناس الأدبية على الرغم من عراقة تلك الأجناس التي حفل بها أبننا العربي في عصوره المختلفة^(١)، وعلى الرغم من ذلك فإن تلك الأجناس على كثرتها كانت حافزاً للتقدم، ومن بعدهم على التفكير في أسس لتلك الأجناس تميز بينها. يدل على هذا بعض الإشارات التي يمكن أن تشكل نواة لنظرية أجناس أدبية. وقد دارت تلك الإشارات والتقسيمات في الغالب على ثنائية الشعر والنثر.

والباحث في هذا المجال قد لا يجد أمامه سوى ثنائية الشعر والنثر قاعدة ينطلق منها في بحثه. وقد ذهب كثير من النقاد إلى أن الشعر والنثر جنسان كبيران، يندرج تحت مفهوم كل منهما معظم الفروع في الشعر والنثر، على أساس أن كلا الجنسين يجمع بينهما قاسم مشترك واحد هو اللغة، قال ابن مسكويه (ت ٤٢١ هـ): "إن النظم والنثر نوعان قسيما تحت الكلام، والكلام جنس لهما"^(٢).

وقد طرح بعض الأدباء والنقاد والفلاسفة للعرب القدامى سؤالاً حول ماهية الشعر والنثر، أما نوعان أم جنسان؟ فالجنس في عرف الفلاسفة والمناطق أعم من النوع. وقد أدرك ذلك أبو العلاء المعري، يقول: "تقدم أن

(*) أستاذ الأدب والنقد المشارك بكلية الآداب جامعة فيلادلفيا- الأردن.

الشعر نوع من جنس، وذلك الجنس هو الكلام، وإذا صحّ ذلك قلنا: إن الشعر جنسٌ والرجز نوع تحته... (٣) .

وعند تأمل تقسيمات القدماء للأشوا نجد أن معظمها تفرّع من ثنائية الشعر والنثر. ويرى الناقد في تاريخ النقد العربي اختلافاً كبيراً بين وجهات نظر هؤلاء النقاد في قضية تدخل الأشوا أو امتزاجها. ويدهي أن يقف الناقد الذي يفرق بينهما، ويرى أنهما تصنيفان، موقفاً غير قابل أو مستحسن لهذا الامتزاج، مثل علي بن خلف، وابن خلدون، وغيرهما كثير^(٤).

١- موقف ابن خلدون من قضية اللغة:

يذهب بعضُ النقاد إلى أن النقد الأدبي لا يزال يستمدُّ مصطلحاته من مختلف ميادين المعرفة، سواء أكانت علمية أم فلسفية أم فنية، ويحدّد لها بما يخدمها في الحكم والتوضيح والتحليل، وفي ذلك يقول د. إحسان عباس: "ومع أنه لم يتقدم أحد ليدرس تطور المصطلح النقدي في الأدب العربي، فإنّ النظرة السريعة تشير إلى طغيان الاصطلاحات اللغوية على النقد، دون أن يتجرّد هذا النقد من تأثير الفلسفة الميتافيزيقية"^(٥).

إنّ قدرة ابن خلدون النقدية في التمييز بين أقسام الكلام، وتصنيفه للأشوا البلاغية في الصورة، وتعريفه للشعر، وتحيّزه إلى جانب الموروث الشعري، في عصر سادت فيه الأشوا البيديعية، وتملّكت للسان العربي، لأسباب تتصل بالسلطة، ويتميّز للسان الأعجمي، تتطلّب منّا الوقوف لنتبين رؤيته لأقسام الكلام، وتعريف الشعر، وموصفاته ومقاييسه الفنية قبل تناول مفاهيمه النقدية لحدي الشعر والنثر، وما يترتّب على هذا الفصل من قضايا نقدية، تتّـم عن رؤية واعية دقيقة، كما تتّـم عن تحيّزه لعلم اللسان بأركانه الأربع،

وتفضيلها على غيرها من لغات الأمم الأخرى، وهي: "اللغة والنحو البيان والأدب"^(٦).

وقد اهتمّ ابن خلدون بعلم النحو وبظواهره القواعدية بخاصة، التي تعود إلى الملكة اللسانية، يقول: "اعلم أن اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصد بإفادة الكلام، فلا بُدَّ أن تصير ملكة متقرّرة في العضو الفاعل لها وهو اللسان. وهو في كلّ أمة بحسب اصطلاحاتهم. وكانت الملكة الحاصلة للعرب من تلك أحسن الكلمات وأوضحها إبانة عن المقاصد، لدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعاني"^(٧).

كما وقر في ذهن ابن خلدون أنّ علم النحو يضبط الملكة اللسانية، ويعزّز الموهبة، ويقوّي الذائقة اللغوية، ويصقلها. ويبدو ذلك في قوله: "وخشي أهل العلوم منهم أن تقسد تلك الملكة رأساً، ويطول العهد بها، فينطق القرآن والحديث على المفهوم... واصطلحوا على تسميتها بعلم النحو"^(٨).

ويأتي هذا الاهتمام بقواعد الملكة اللسانية وضبطها للحفاظ على الملكة اللسانية الأصيلة عند العرب، "وذلك لاهتمامات دينية أساسية"^(٩)، وغيره على لغة اللسان العربي في زمن فسد فيه الذوق والطبع بسيادة العجمة والمحسنات البديعية، وخوفاً على الذائقة اللغوية. ولن يتأتى الحفاظ على هذه الملكة إلا بمزاولة كلام العرب وممارسته، والوعي بخواصه التركيبية. إن ابن خلدون - كما يرى بعض الباحثين - "يُعي ضرورة البحث في قواعد الملكة اللسانية التي تنتج للمتكلم صياغة جمل لغته على نحو أصولي، ومسألة استنباط القواعد القائمة ضمن ملكة المتكلم اللسانية هي بالذات المسألة الأساسية في النظرية الأسنوية التوليدية والتحويلية"^(١٠).

ويدهي أن تسلمنا هذه الرؤية لعلم النحو إلى رؤيته لعلم البيان، فقد رأى أنه حادث في الملة بعد علم العربية واللغة، ومرتب عليه، فلم البيان يتعلّق بالألفاظ المترتبة في نسق تعبيرى، قوله الكلمة والجملة، سواء في الشعر أم في النثر، وما يفيد هذا النسق من معان، أو ما يؤديه من دلالات متعددة ومختلفة، محمولة على سياق الأسلوب. ويأتي اختلاف الدلالات والمعاني باختلاف الحركات للكلمة في السياق التعبيري. إن هذه الرؤية لقواعد الكتابة اللغوية، ولوظيفة هذه اللغة تدلّ على وعي ابن خلدون بمفهوم المجاز والاستعارة، يقول: "ثم قد يُدلّ باللفظ، ولا يُراد منطوقه، ويراد لازمه إن كان مفرداً..."^(١١). كما تدلّ على وعيه لمفهوم الحسن اللغوي، الذي يلجأ إليه الألسنيون في دراستهم للغة الخطاب؛ لسعة ثقافته ومعرفته لما يجب أن يكون عليه حال المتكلم عند الحديث، فمتكلم اللغة قادر على تشكيل ألفاظه للتعبيرية في جمل وهو في حالة وعي لهذه الألفاظ، وما يجب أن تؤديه من دلالات. وإذا لُغِّل ميزان رؤيته لما يجب أن تكون عليه الألفاظ والجمال فإنّ كلامه لفظاً وجملة يخرج عن الغرض المراد التعبير عنه، فالجملة كما يرى بعض الباحثين "أصولية حين تتوافق والقواعد للضمنية التي يطبقها متكلم اللغة بصورة لاشعورية، والكامنة ضمن كفايته اللغوية، وهي غير أصولية إذا انحرفت عن المبادئ التي تحدّد الأصولية في اللغة، أي إذا انحرفت عن القواعد للضمنية"^(١٢).

ويبين قول ابن خلدون مدى وعيه بأهمية الحسن اللغوي، يقول: "وإذا عرض عليه الكلام حائداً عن أسلوب العرب وبلاغتهم في نظم كلامهم أعرض عنه ومجّه، وعلم أنه ليس من كلام العرب الذي مارس كلامهم. وإنما يعجز عن الاحتجاج بذلك، كما تصنع أهل القوانين النحوية والبيانية، فإن ذلك استدلال بما حصل من القوانين للمفاد بالاستقراء. وهذا أمر وجداني حاصل بممارسة كلام العرب حتى يصير كواحد منهم"^(١٣).

وإذا قصرت الكلمة أو الجملة في سياقها النصي عن أداء وظيفتها التعبيرية، أو خلت من دلالاتها التي أرادها المتكلم فإنّ للكلام لا ينتمي إلى جنس كلام العرب؛ لأنّ كلامهم واسع، ولكل مقام عندهم مقال، يختص به كمال الإعراب والإبانة^(١٤).

وقد رصد ابن خلدون مفهوم علم البيان عند العرب الذي تذهب إليه اللفظة من دلالة زائدة على دلالة الألفاظ من المفرد والمركب، من حيث هيئاتها وأحوالها الواقعات بما تدلّ عليها هذه الهيئات والأحوال في الألفاظ وفق المقام^(١٥).

ويدهي قبل دراسة مواقف ابن خلدون لحدي الشعر والنثر الوقوف على رؤيته للأدب، وبيان أصوله. إن علم الأدب- عند ابن خلدون من علوم اللسان العربي، بالإضافة إلى علم البيان، ولم تأت رؤيته لعلم الأدب بجديداً لغلبة نظرة التقرير والتأريخ للبحث، وكما يرى بعض الدارسين فإن ابن خلدون لم يأت بما يمثل قضية أدبية كبرى يمكن إدارة الكلام حولها كثيراً في تعريفه للأدب، يقول: "هذا العلم لا موضوع له ينظر في إثبات عوارضه، أو نفيها، وإنما المقصود منه عند أهل اللسان ثمرته، وهي الإجادة في فنّي المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناحيهم، فيجمعون لذلك من كلام العرب ما عساه تحصل به الكلمة من شعر عالي الطبقة، وسجع متساوٍ في الإجادة، ومسائل من اللغة والنحو مبنوثة أثناء ذلك متفرقة، يستفري منها الناظر في الغالب معظم قوانين العربية، مع ذكر بعض من أيام العرب، لا يفهم به ما يقع في أشعارهم منها، وكذلك ذكر المهم من الأنساب والأخبار العامة"^(١٦).

يتضح من هذا أنّ علم الأدب عنده مفتوح بانفتاح الأوعية الثقافية زماناً ومكاناً، وفق ما يُعرف بمصطلح التتبع الذي يُبقي الباب مشرّعاً لكل جديد، وما رصدّه لتطور علم البلاغة والبيان برصد أسماء المؤلفين إلا دلالة لهذا الوعي المتطور للمصطلح. إن أنواع الأدب عند ابن خلدون مفتوحة على درجة من

الثقافة والوعي، ومعطيات المرحلة، أو الفترة التاريخية، ووفق مجريات الأحداث في ظل أمكنة ولزمنة متغيرة^(١٧). ونستدل على ذلك بتطور مفهوم الأديب تاريخياً قبل البعثة النبوية وبعدها في ظل المعنى الأخلاقي. كما نستدل منه عوارض هذا الأديب، إذ هو ما يعرض له من موضوعات شعرية كانت أم نثرية. وقد جاء هذا التعريف في ضوء ما وعته ثقافته من مؤلفات، ورائده في ذلك - وهو يضع تعريفه - ما وصل إليه من بُنى ثقافية ونقدية ولغوية لابن رشيق القيرواني، وابن طباطبا، والفلاسفة أمثال ابن سينا وابن رشد والفارابي، وغيرهم من النقاد والأدباء أمثال المبرد والجاحظ وحازم القرطاجني.

إن ثقافة ابن خلدون الأدبية، في ضوء رؤيته لحدود الأدب عند القدماء، تتمثل بما حفظ من أشعار العرب وأمثالهم، والأخذ من كل علم بطرف، وكذلك وضعه حداً لأصول الأدب التي آمن بها، واعتمدها سماعاً عن شيوخه. ولا بدّ من الإشارة إلى أنه استثنى من حدّ الأدب اللغة والنحو. إن الأدب عنده يعني مفهوم الثقافة في عصرنا، كما ذهب بعض الدارسين، ويشير بقوة إلى المزاج الثقافي الذي كان سائداً في للعالم العربي والإسلامي في القرن الثامن الهجري.

ويدهي أن يسأل الدارس عن أصول فن الأدب عند ابن خلدون، وعن المصادر التي استقى منها هذه الأصول. إن النظرة الأولى في قراءة رؤية ابن خلدون للأدب تبين أصول هذا الفن، وقد حدده بأربعة أركان، استقاهها من شيوخه؛ مما يدل على بنية مفهوم الأدب في ثقافة عصره، ومزاج ثقافة هذا العصر، الذي يتسم بأنه مزاج شرقي^(١٨). يقول ابن خلدون في ذلك: "وسمعنا عن شيوخنا في مجالس التعليم أنّ أصول هذا الفن وأركانه أربعة دواوين، وهي: "أدب الكاتب" لابن قتيبة، وكتاب "الكامل" للمبرد، وكتاب "البيان والتبيين" للجاحظ، وكتاب "النوادر" لأبي علي القالي للبغدادلي. وما سوى هذه الأربعة فتبع لها، وفروع عنها. وكتب المحدثين في ذلك كثيرة"^(١٩).

٢ - مفهوم الشعر ووظيفته:

إن الحديث عن حدّ الشعر وحدّ النثر عند ابن خلدون يتطلب بداية تعريفه للشعر، للوقوف على مفهومه، وبيان حدوده، وما يتعلّق به من مسائل جوهرية، وبخاصة قضية اللفظ والمعنى، وقضية عمود الشعر بمكوناته مثل الوزن الشعري والمعنى، وأدواته، وبخاصة شاعرية اللغة، ومفهوم التخيّل والتخييل. كما يتطلب تقييمه لمنزلة الشعر عند العرب، وعند غيرهم من الأعاجم.

لقد ذهب ابن خلدون مذهب الأوائل من النقاد في أن الشعر كان ديوان العرب، ففيه علومهم، وأخبار علاقاتهم الاجتماعية والسياسية، يقول محمد بن سلام: "الشعر ديوان علم العرب، ومنتهى حكمهم في الجاهلية، به يأخضون، وإليه يصيرون. وهو علم لم يكن للقوم علم أصح منه" (٢٠).

لقد بين ابن خلدون منزلة الشعر وقيّمته ببيان تعليق الشعر المتميّز - الذي عُرف بالمعلقات - بأركان الكعبة، كما فعل لمرؤ القيس، والنابغة الذبياني، وزهير بن أبي سلمى، وعنترة بن شداد، وطرفة بن العبد، وعلقمة بن عبدة، والأعشى، وغيرهم من أصحاب المعلقات. ولم يكن تعليق الشعر بأركان الكعبة كيفما اتفق من وجهة نظر ابن خلدون، إلا يكون لأسباب أهمّها مكانة الشاعر الاجتماعية، ومدى النفوذ الذي يحظّه الشاعر في قومه، وقدرة قومه، وارتفاع شأنهم بين القبائل العربية الأخرى. وبعبارة أخرى لا بدّ أن يتمتّع الشاعر بقوة القانون - السند الاجتماعي والقبلي - بالإضافة إلى الموصفات والمقاييس الفنية، والخصائص التي تميّز شعره عن شعر غيره من الشعراء (٢١).

ولم يفت ابن خلدون رؤية قيمة الشعر ومنزلته في صدر الإسلام والفتوحات الإسلامية في عهد بني أمية والصدور الأول من العصر العباسي، إذ

نشأت أغراض جديدة في الشعر لم تكن مألوفة في العصر الجاهلي وبخاصة شعر وصف الأعضاء، وشعر الحنين إلى الديار من بلاد الغربة زمن الفتوحات الإسلامية.

ولم يقصُر ابن خلدون عند تقييم مكانة الشعر على عصر صدر الإسلام إنما تعداه إلى العصور اللاحقة: عصر بني أمية والدولة العباسية والمتأخرين في عصره، فقد أشار إلى أن الشعر عاد إلى مكانته الأولى، وتعززت هذه المكانة بعد أن استقر الإسلام في الأمم؛ لأنّ الوحي لم يأتِ بآيات تحرم القول فيه، كما أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) سمعه وأثاب عليه، ثم استمرت العناية به على يد حكام شجعوا الشعر، وأجزلوا العطاء للشعراء، وحثّوا أبناءهم على تعلّم الشعر، وللقول فيه. لكن هذه المنزلة لم تدم، إذ اعتلى أمر الأمة حكام، وممالك لا تحسن للعربية؛ لأستنهم الأعجمية. وقد بين ابن خلدون ضعف شأن الشعر لأسباب أهمها؛ العجمة التي ترين على ألسنة الحكّام ولقادة في العصور المتأخرة، وتعلّمهم العربية. فاللسان العربي ليس لسانهم، وتحول غرض الشعر إلى الكدية والامتجاء؛ لذا أصبح تعاطيه مستكراً ومستغرباً^(٢٢).

وتسلّمنا مسيرة النقد العربي القديم إلى ضرورة الوقوف عند تعريف ابن خلدون للشعر، ومكانته عند العرب وعند غيرهم، وأهميته، ومدى إفادة ابن خلدون من الحركة النقدية القديمة، وهل تعدّى ما تواضع عليه القدماء في حديثه الذي استهلّ به الحديث عن الشعر؟ لقد عرّف ابن خلدون الشعر، وذهب في هذا التعريف شأواً أبعد من رؤية البلاغيين للشعر، وتعريفهم له، وذلك بقوله في إطار الفصل بينه وبين النثر: "الشعر هو الكلام البليغ المبني على الاستعارة والأوصاف، المفصّل بأجزاء متّفقة في الوزن والروي، مستقلّ كلّ جزء منها في غرضه ومقصده عما قبله، للجاري على أساليب العرب المخصوصة به. فقولنا:

الكلام البليغ جنس. وقولنا: المبني على الاستعارة والأوصاف فصل له عما يخلو من هذه، فإنه في الغالب ليس بشعر... (٢٣).

إن هذا التعريف للشعر يضع أمامنا رؤية ابن خلدون للشعر، فهو ردٌّ على فصل العروضيين الشعر عما يؤديه من استعارة وأوصاف، ورفض له. ولم يكن ابن خلدون وحيداً في هذا الموقف، إنما سبقه بعضُ الدارسين من الفلاسفة والنقاد العرب، وبخاصة الجاحظ، وابن سينا، وابن رشد، والفارابي، والكندي، وعبد القاهر الجرجاني، وحازم القرطاجني عندما نوا على النحويين والعروضيين موقفهم من الشعر، وإيعاده عن حقل التخيّل والتخييل (٢٤). فقد ذهب مفهوم مصطلح المتخيلة عند الفلاسفة المسلمين إلى أن مصدر المتخيلة هو مصدر النشاط الإبداعي في الشعر. ولم يستثنوا النثر / الخطابية في إطار المقارنة بينهما، فكلهما الشعر والخطابة لهما مهام نافعة في الاجتماع المدني: اجتماعياً وأخلاقياً، بمعنى مشاركة هذين الصنفين في تأديب الناس وتهذيبهم، وبخاصة ابن سينا الذي عدّ الشعر أشرف الصنائع المنطقية (٢٥).

ولم يشذ ابن رشد عن ذلك فقد تبنى وجهة نظر ابن سينا في كثير من القضايا النقدية، وبخاصة ما يشير إليه مصطلح التخييل في إطار القضايا الإنسانية والأخلاقية، وما يعنيه من تشكيل جمالي، ويعني: التأثير والتشكيل وما يشكلانه من قياس شعري (٢٦). وكذلك بما يدلّ عليه التشكّل من عملية التأليف الشعري كلها، فالتخييل هنا كلمة مرادفة للمحاكاة، وتشكيل الشعر عند ابن سينا وابن رشد لا يكون مخيلاً لاعتماده على التصوير، واستخدام الصور فحسب، بل لاعتماده على الوزن واللحن أيضاً (٢٧).

إن رفض ابن خلدون لموقف العروضيين من الشعر إنما يعود إلى قولهم في حدّ الشعر بأنه الكلام الموزون المقفى؛ ولأنهم حكموا قولين الإعراب

والبلاغة والوزن في تعريف الشعر ونظمه، على قاعدة مشكلات التفعيلة وأجزائها، وكذلك على قاعدة البتر؛ لذا عدّ قولهم ليس بحدّ للشعر ولا رسم له، وفي ذلك يقول إن صناعتهم إنما تنتظر في الشعر من حيث "تفاق أبياته في عدد المتحركات والموالكن على التوالي، ومماثلة عروض أبيات الشعر لضربها. وذلك نظرًا في وزن مجرد عن الألفاظ ودلالاتها، فناسب أن يكون حدًا عندهم، ونحن ننظر هنا في الشعر باعتبار ما فيه من الإعراب والبلاغة والوزن والقوالب الخاصة، فلا جرم أن حدّهم ذلك لا يصلح له عندنا" (٢٨).

٢ - التفرقة بين الشعر والنثر:

ميّز ابن خلدون بين حدّي الشعر والنثر، ففي الوقت الذي ذهب فيه إلى أن الشعر يتميز بخصائص منها أنه للكلام الموزون المقفى، وفيه تكون الأوزان الشعرية ذات روي واحد، وهي الإيقاع الشعري، فإنه حدد النثر بأنه للكلام غير الموزون، يقول: "اعلم أن لسان العرب وكلامهم على فئتين: في الشعر المنظوم، وهو الكلام الموزون المقفى، ومعناه الذي تكون أوزانه كلها على روي واحد، وهو القافية، وفي النثر وهو الكلام غير الموزون" (٢٩). وللتمييز بينهما فإنه لم يعتمد الوزن فارقاً جوهرياً؛ لأنّ للنثر - وبخاصة للمسجوع منه - يمكن أن يلتقي مع الشعر في الوزن والقافية. فالسجع عنده هو: "الذي يؤتى به قطعاً، ويُنثر في كل كلمتين منه قافية واحدة - يُسمى سجعاً..." (٣٠). كما حدد موضوعات كل من الشعر والنثر، ففي الشعر المدح والهجاء والثناء. أما النثر فمنه السجع، ومنه المرسل "وهو الذي يُطلق فيه الكلام إطلاقاً، ولا يقطع أجزاءً، بل يرسل إرسالاً من غير تقييد بقافية، ولا غيرها" (٣١). كما بيّن الأغراض النثرية وأوجه استعمالها، وحددها بالخطب، والدعاء، وترغيب الجمهور وترهيبه (٣٢).

وقد دعم وجهة نظره بقوله: "واعلم أن لكل واحد من هذه الفنون أساليب تختص به عند أهله لا تصلح للفن الآخر، ولا تستعمل فيه، مثل النسيب المختص بالشعر، والحمد والدعاء المختص بالمخاطبات، وأمثال ذلك" (٣٣).

وفي هذا الاتجاه فإن الفلاسفة - ابن سينا وابن رشد والفارابي - نظروا إلى الشعر على أنه وسيلة من وسائل المحاكاة أو التخيل، وبخاصة ابن سينا، دون النثر. كما حرصوا على عدم الفصل بين المحاكاة والوزن، رغم جعلهم الأولية المطلقة لعنصر المحاكاة، أو التخيل على عنصر الوزن؛ "ذلك أن المحاكاة هي السمة الموضوعية للخاصة، التي تكسب القول سمة الشاعرية" (٣٤). وقد بينوا أن القول إذا كان موزوناً وليس محاكياً فإنه خارج عن نطاق الشعر، وذلك لتنبههم إلى أن الوزن وحده ليس بكافٍ للتمييز بين الشعر والنثر، وحثهم في ذلك أن هناك أقوالاً موزونة، ولا تعدّ شعراً... (٣٥).

وفي إطار التفريق بين حذّي الشعر والنثر ذهب ابن سينا إلى الاتجاه نفسه، فالوزن الشعري وحده لا يكفي لحدّ القول من باب الشعر، يقول: "وقد يعرض لمستعمل الخطابة شعرية، كما يعرض لمستعمل الشعر خطابية، وإنما يعرض للشاعر أن يأتي بخطابية، وهو لا يشعر إذا أخذ المعاني المعتادة والأقوال الصحيحة، التي لا تخيل فيها ولا محاكاة، ثم يركبها تركيباً موزوناً، وإنما يغترّ بذلك البُله. وأما أهل البصيرة فلا يعتنون ذلك شعراً، فإنه لا يكفي للشعر أن يكون موزوناً فقط" (٣٦).

لا شك أن نصي الفارابي وابن سينا يحولان دون أن نعتقد - ونحن نقارن بين الشعر والخطابة - أن الوزن الشعري هو الذي يميّز الشعر عن النثر، تقول ألفنت الروبي وهي "مقارنة تؤدي إلى تأكيد الفصل بين ما هو خطابي وما هو شعري، أو ما هو نثري وما هو شعري، وتوحي بأن الذي يميّز

الشعر عن النثر - والخطابة أحد ألوانه - ليس الوزن، وإنما طريق استخدام اللغة»^(٣٧).

وتقوم موسيقى النثر عند ابن سينا بداية على تقسيم الكلام إلى جمل ذات نهايات محددة، وعلى التماسب بينها طويلاً وقصراً، والتوافق بين حروف ومقاطع هذه الجمل المتتالية، كما أن يكون هناك تشابه في حركاتها وسكناتها دون أن يتساوى عدد هذه الحروف، لو أن يتساوى زمن نطقها تماماً، حتى لا ينزل الكلام إلى شعر»^(٣٨). لذا شدد ابن سينا على ألا يستخدم الوزن العددي - وهو ما يخص الشعر - في النثر عموماً، والخطابة خاصة، حرصاً منه على ألا تضعيف الحدود بين الشعر والخطابة، فضلاً عن أن ذلك الوزن العددي أخص بالشعر؛ لأنه من العناصر الرئيسية التي تحقق للتخيل؛ ومن ثم فهو لا يبدو ملائماً للإقناع والتصديق الخطابي. وعلى هذا يذهب ابن سينا إلى أنه لا ينبغي أن يجتمع في الخطابة استخدام التغيرات والوزن العددي»^(٣٩).

ويلتقي تصور ابن رشد وتصور ريتشاردز حول اعتماد الوزن العددي على التكرار والتوقع، وفي ذلك يرى ريتشاردز أن الإيقاع في الشعر والوزن يعتمد على التكرار والتوقع، ويرى أن «أثار الإيقاع والوزن تتبع من توقعنا سواء كان ما نتوقع حدوثه يحدث بالفعل، أم لا يحدث. وأن هذا التوقع عادة ما لا يكون شعورياً، فتتابع المقاطع على نحو خاص سواء أكانت هذه المقاطع أصواتاً أم صوراً للحركات الكلامية يهيئ للذهن لتقبل تتابع جديد من هذا النمط دون غيره؛ إذ يتكيف جهازنا في هذه اللحظة بحيث لا يتقبل إلا مجموعة محددة من المنبهات الممكنة»^(٤٠).

وفي إطار التفريق بين النثر الذي لا إيقاع له والنثر الموقع، يرى ابن سينا أن النثر العادي مقطع إلى مفردات لا تتضح فيها معالم الوصل والفصل،

ولا يفرق فيه بين ألوان القول استقهماً أو تعجباً. ويرى أن هذا للون غير لذيذ؛ لأنه لا يحسن فيه بتناهي القول^(٤١)، كما يحدد بصورة مقتضبة بعض الأشكال التي تحقق الوزن في النثر.

وقد وضع ابن سينا في ميزان التفرقة بين النثر العادي والنثر الموزون خمسة أحوال، هي: التناسب بين الجمل المتابعة طولاً وقصراً، والمعادلة في عدد الألفاظ المفردة، والتوافق في عدد الألفاظ والحروف، والتناسب بين المقاطع المحدودة والمقصورة، وتشابه المقاطع، وذلك يجعلها متشابهة من حيث الموسيقى، كقول: بلاء جسيم ومناخ عظيم^(٤٢). إن السجع وتشابه حروف الأجزاء لا يُخرج النثر إلى للنظم. وينبّه ابن سينا وابن رشد "إلى أن يكون طول الأسجاع معتدلاً حتى يحقق السجع للتأثير السمعي الملائم والإيهام معاً"^(٤٣).

وفي ظل هذا للتصور لحدي الشعر والنثر أخرج ابن خلدون القرآن الكريم من ساحة للنثر - في إطار تحديده الشعر والنثر - رغم أنه كلام منشور، فهو من وجهة نظره خارج عن شقي النثر: السجع والمرسل، أو خارج لسان العرب وكلامهم، الذي يتخاطبون به، أو يتحدثونه لأغراضهم، وأهدافهم، ووسائل معيشتهم، والتعبير عن أنفسهم، فللقرآن الكريم ميزات وخصائص فنية شكلاً ومضموناً، معنى ومبنى، يتميز بها عن النثر العادي. وفي ذلك بين أن القرآن الكريم خارج على وصفي النثر: السجع والمرسل؛ لأن آياته مكتفية بذاتها في معناها ومعناها، وليست بحاجة إلى تنمية من غيرها ليكتمل معناها ومعناها، فهي تفصيل آيات تنتهي إلى مقاطع، يشهد النوق عنده بانتهاء الكلام عندها. وقد أطلق على آخر كل آية اسم القواصل التي لا تنتمي إلى السجع، أو المرسل، أو القوافي الشعرية. يقول في ذلك: "أما القرآن الكريم، وإن كان منشوراً، إلا أنه خارج عن الوصفين، ليس يُسمى مرسلًا ولا مسجّعاً، بل تفصيل آيات، ينتهي

إلى مقاطع يشهد للذوق بانتهاء الكلام عندها، ثم يُعاد الكلام في الأخرى بعدها، ويثنى من غير للترام حرف يكون سجعاً ولا قافية... وتسمى آخر الآيات فواصل، إذ ليست أسجاعاً، ولا للترم فيها ما يلزم في السجع، ولا هي أيضاً قوافٍ... (٤٤).

وقد أنكر ابن خلدون على المتأخرين التدخل والتخارج بين فني الشعر والنثر عندهم، على قاعدة تعريفه للشعر، وتقبيده بأنه الجاري على أساليب العرب المخصوصة به، فإذا خرج عن تلك الأساليب فإنه ليس بشعر، حتى وإن اكتملت جميع العناصر الشعرية الأخرى التي نكرها، وإنما هو كلام منظوم، أو شيء خارج عن إطار الشعر. وقد قادت هذه الرؤية - جرياً على مواقف شيوخه - إلى إخراج المتنبي وأبي العلاء المعري من حقل الشعر، وعدّهما حكيمين لا شاعرين، وإن تضمن شعرهما كل العناصر الشعرية.

وقد أدت رؤية ابن خلدون - للجريان على أساليب العرب - إلى وضع حدّ فاصل بين الشعر والنثر، هذا الحد الذي لم يقل به ابن طباطبا وابن الأثير، والذي خالف به ما كان سائداً في عصره؛ وذلك لاستخدامهم أساليب الشعر وموازينته في الكلام المنثور؛ من حيث السجع، والترام للنقبة، وتقديم النسب بين الأغراض، مما أدى إلى اختلاط الرؤية، وتدخل الجنسين؛ إذ أصبح للمنثور، وفق هذه الرؤية، من باب الشعر وفنه، ولم يقترباً إلا في الوزن (٤٥).

وقد نعى ابن خلدون على المتأخرين كذلك عدم احترام حدود كل من فني الشعر والنثر، وخصوصيتهما بالخط بين أساليبهما؛ مما يسيء إلى الفصاحة والبيان والبلاغة؛ لأن الأساليب الشعرية تختلف عن الأساليب النثرية، فما يناسب أحدهما لا يناسب الآخر.

وبين ابن خلدون أن استعمال أساليب الشعر وموازينه في الكلام المنثور، وبخاصة في المكاتبات السلطانية، والرسائل الديوانية بكثرة الأسجاع، والتزام التقفية، وتقديم النسيب بين الأغراض - يؤدي إلى اعتبار النثر من باب الشعر وفنه دون أن يفترقا إلا في الوزن^(٤٦). وكما يرى بعض الباحثين فإن ثورته على استخدام أساليب الشعر في النثر ليست بأقل من ثورته على نقشي البديع في فنون الكلام بوجه عام، فالمبالغة في طلب البديع هي قرين التصنع عنده، على حين أن الاقتصاد في طلبه هو قرين الطبع والسجية، ولعل الفصل الذي عقده لتبيان المطبوع من الكلام والمصنوع، وكيفية جودة المصنوع وقصوره - يظهر ذلك إلى حد بعيد^(٤٧). وهذا يسلما إلى معرفة ما يقصده ابن خلدون من الكلام المطبوع، إنه الكلام الذي كملت طبيعته وسجيته. وبين ابن خلدون موقفه من تطعيم المطبوع بضروب من الصنعة والتزيين بعد بلوغ الاكتمال والغاية والإفادة من الكلام، مثل السجع، والموازنة بين الجمل، وتقسيم الكلام. وقد اعتبرها زائدة عن الكلام للمطبوع^(٤٨).

ووفق ذلك فإن ابن خلدون لا يرفض البديع على الإطلاق، إنما يريد السجع غير المتكلف، وهو الذي يأتي على الفطرة دون تكلف أو بيان مهارة، وقد عذّ تداخلهما مضموماً في المكاتبات السلطانية، ومنافياً لمقام الملوك، فما يصلح من خطاب للجمهور لا يصلح بالضرورة لخطاب الحكّام والملوك^(٤٩).

وقد جرى ابن خلدون في رفضه السجع المتكلف على منهج شيوخي، الذين لاقت آراؤهم ومواقفهم قبولاً لديه واستحساناً، فقد استهجن شيوخي الإكثار من البديع واستكروه، وبخاصة شيخه أبو البركات المريني، الذي تمنى لو أن الدولة تتخذ بحق منتحل للبديع أسلوباً له في الشعر والنثر أشد العقوبات، وأن تعرضه للتشهير^(٥٠). وقد قال شيخه الشريف السبتي: "هذه الفنون البديعية إذا

وقعت للشاعر أو للكاتب فيقبح أن يستكثر منها؛ لأنها من محسنات الكلام ومزيّناته، فهي بمثابة الخيلان في الوجه يحسن بالواحد والاثنين منها، وتقبح بتعددها»^(٥١).

ولم يقف ابن خلدون عند حدّ الإعجاب بآراء شيوخه واستحسانه لها، إنما طبقها في كتاباته، فقد اعتمد الأسلوب المرسل، وانفرد به؛ إذ كان هذا الأسلوب مستغرباً عند أهل صناعة الكتابة، وفي ذلك يقول عندما اختاره السلطان أبو سالم كاتب السر: "وقد كان أكثرها يصدر عني بالكلام المرسل دون أن يشاركني أحد ممن يتحلل للكتابة في الأسجاع؛ لضعف انتحالها، وخفاء العالي منها على أكثر الناس، بخلاف المرسل، فانفردت به يومئذ، وكان مستغرباً عندهم بين أهل الصناعة" ^(٥٢).

وقد أزعج ابن خلدون في إطار رؤيته النقدية أن للكتاب هجروا المرسل وتناسوه، وبخاصة أهل المشرق، الأمر الذي لا يليق بالبلاغة، وحسن السبك^(٥٣). وتبين جملته ذات الدلالات المتعددة شعوره بالإحباط من قاموس عصره اللغوي ونوقه الفني؛ نحواً وصرفاً، بقوله: "وأكثر من أخذ بهذا الفن، وبالغ فيه في سائر أنحاء كلامهم كتاب المشرق وشعرلوه لهذا العهد، حتى إنهم ليخلّون بالإعراب في الكلمات والتصرف إذا دخلت لهم في تجنيس أو مطابقة لا يجتمعان معها، فيرجحون ذلك الصنف من التجنيس، ويدعون الإعراب، ويفسدون بنية الكلمة، عساها تصادف للتجنيس، فتأمل ذلك..." ^(٥٤).

وبدهي أن يقف ابن خلدون عند الأسباب التي أنت إلى هذا الخطأ، أو التداخل في الأجناس الأدبية وأهمها: استيلاء العجمة على الأكنة، التي تقيّدت الأكنة بها، والتقصير عن إقامة الأساليب المرسلّة المراعية لمقتضى الحال، وهي سمة محمودة في المخاطبات السلطانية، وذلك بإطلاق الكلام، وإرساله دون

تسجيع إلا ما ندر، وفق ما تقتضيه الضرورة، إذ لكل مقام أسلوب يخصه بالتعبير عنه، وفق ما تقتضيه الحاجة والمقام^(٥٥). ومنها ضعف قدراتهم اللغوية التي لم تستطع بناء الكلام على أصول أساليبها؛ جملة، وإعراباً، وبناء. وكذلك ضالة ذائقتهم اللغوية والبلاغية، نتاج ثقافتهم اللغوية، وبنيت ثقافة عصرهم. لذا مالوا إلى التجنيس، ولعلوا به، يلقون به "ما نقصهم من تطبيق الكلام على المقصود ومقتضى الحال فيه، ويحبرونه بذلك القدر من التزيين بالأسجاع والألقاب البديعية، ويغفلون عما سوى ذلك"^(٥٦). ولأجل ذلك كله وضع ابن خلدون حداً فاصلاً بين الشعر والنثر بقوله: "إذ الأساليب الشعرية تناسبها اللوزعية والإطناب في الأوصاف..."^(٥٧). ويأتي هذا الحد على قاعدة رؤيته مفهوم الشعر وأساليبه، التي تسمح باستخدام اللوزعية، وهي الألفاظ الغريبة الجيدة، وخطط الجدّ بالهزل في صور بيانية من خلال الوصف، كما تسمح باستخدام الإطناب، وضرب الأمثال، وكثرة التشبيهات والاستعارات، التي لا تقتضيها ضرورة الخطابة.

ونقولنا هذه الرؤية بالضرورة إلى الوقوف عند ما تحتاجه الصناعة الشعرية؛ لإقامة الشعر، وفق أسس لا بُدَّ منها، من ملكة شعرية ونوق فني.

٤ - الملكة والذوق .. وأثرهما في صناعة الأدب:

إن تحيز ابن خلدون لفن القول المرسل، ولعدم تداعل الشعر والنثر - في إطار رؤيته النقدية - حداً به إلى تسليط الأضواء على الملكة الفنية، وعلى العوامل التي تؤدي إلى صقلها في فني المنظوم والمنثور، وعلى صناعة الشعر، وشروط للنظم.

وقد تناول ابن خلدون مشكلات الملكة الشعرية كناقذ له رؤية خاصة، نتاج ثقافته الأدبية والنقدية، وفي حقل الملكة الفنية، إذا جاز لنا استخدام هذا المصطلح، ومكونات هذه الملكة. وقد تخطى بهذه الرؤية ألباء عصره ونقّاده، وهو يلقي الضوء على بعض مشكلات الموهبة الشعرية وصناعة الشعر. ولعل مخزونه الثقافي والفكري حدا به إلى وضع منهج أقام على قاعدته رؤيته النقدية لما يجب أن يتمتع به المبدع لفني الشعر والنثر من ملكة. وفي هذا الإطار فصل ابن خلدون إطار رؤيته أو منهجه، فقد بين أنه لا تتفق الإجابة في حقلي الشعر والنثر إلا للقليل من الألباء. أما للقطاع الأعرض، من وجهة نظره، فليس بمقدوره إجابة صناعة الشعر والنثر. وقد أرجع ذلك إلى ملكة اللسان الأولى. أما إذا امتلك للكاتب أو الشاعر لغة أخرى، هي لغة الأصل والمنشأ، خالف للغة العربية، فإن اللغة الأم هي الأسبق، وهي الأنصح. أما للغة العربية فتأتي في المرتبة الثانية، وتدخل في باب الملكات الصناعية وفق تصنيفه لمراتب اللغات. ولا يجيدها إلا من تربي طفلاً بين ظهراني أصحابها، وأتقنها، ووعى مناخها الثقافي والفكري، ووعى ثقافة الكلمة عبر عصورها، ودلالاتها المتطورة والمتغيرة، ومخزونها الثقافي والفكري الذي تشكّل عبر العصور، وأوجه استعمالاتها في موطن مختلفة، وفي أزمان متباعدة. ولا يجيدها كذلك إلا من أصبحت دلالات الكلمة جزءاً من مخزونه الثقافي والفكري؛ بموروثها واتجاهاتها، ودلالاتها المتركمة عبر العصور. فالكلمة العربية إذا استمع إليها العربي، وآخر له لغة أخرى أصيلة، يكون العربي أقدر على التعبير عن مكوناتها، ودلالاتها، وروحها، ومخزونها، وأوعيتها الثقافية والفكرية. وفي هذا يشير ابن خلدون إلى أنّ الأعجمي أو غيره يمكنه التعبير عن رؤيته وأفكاره، وموقفه شعراً. أما إذا لم يستطع ذلك باللسان العربي، فليعبّر عنه بلغته الأم؛ لأن النظم بالعربية له أصوله، وقواعده، وأساليبه، ومناحيه، واتجاهاته، وتحكمه قواعد وقوانين خاصة.

وقد أرجع ابن خلدون ذلك إلى محصلة اللغة الأولى، فهي الأقوى، وهي الأوفر على التعبير عن الملكة الصناعية لللاحقة^(٥٨). فالأسن واللغات عنده كالصنائع، لا تحصل الإجابة فيها في آن معاً، إذ ستظل صنعتها أكثر إجابة وجودة من غيرها، وإن امتلك شيئاً من الصنائع الأخرى، كالحرفي فإن لكل منهم خاصيته في بعضها دون الأخرى. يقول: "والسبب في ذلك أن له -كما بيناه- ملكة في اللسان، فإذا سبقت إلى محلّه ملكة أخرى قصّرت بالمحل عن تمام الملكة لللاحقة؛ لأن قبول الملكات وحصولها للطابع التي على الفطرة أسهل وأيسر. وإذا تقدمتها ملكة أخرى كانت منازعة لها في المدة القابلة، وعائقة عن سرعة القبول، فوقعت المناقاة، وتعدّر التمام في الملكة. وهذا موجود في الملكات الصناعية كلها على الإطلاق"^(٥٩).

ووفق هذه الرؤية يرى ابن خلدون ضرورة توفر ملكة الذوق شرطاً لحصول ملكة البلاغة للسان، وهي مطابقة للكلام للمعنى بوجوه المتعددة، في ظل خصائص فنية، وميزات لا بُدّ من توفرها للتركيب اللغوية والأساليب. وقد وضع شرطاً لذلك وهو إتقان اللسان العربي بفنونه البلاغية، ولا تتم إلا بتحصيل أساليب العرب، وأنحاء مخاطبتهم لينهج نهجهم، وذلك بحصول فصاحة صناعة اللغة وبيانها، التي تؤهله للحكم على الجيد والرديء. ولن يتأتى له ذلك إلا بما لفاده من حصول ملكة الذوق، القاعدة الأولى لهذه الملكة التي تعمل تلقائياً، وبصورة عفوية، وإحساس صادق، ودون أعمال عقل؛ لأنها جزء من مكونه الثقافي والفكري، وأداته في البيان والفصاحة والبلاغة. وتستدعي قاعدتا الذوق حصول الملكة أولاً، وإحساسها الصادق باللسان ثانياً - كما يرى بعض الباحثين - إلى أذهاننا تشكّل القاعدة التي قرر حامل لواء (سنة العرب) الأمدي، بدعوته إلى اعتماد عمود الذوق^(٦٠) إلى جانب عمود الشعر^(٦١). ولن تتأتى هذه الملكة إلا

بحفظ موروث العرب والتدرب عليه؛ ليتشكل الإحساس الصادق باللسان،
فحصول ملكة للنوق "يتيح إحساساً صادقاً باللسان، ولا يتيح بالضرورة علماً
باللسان" (٦٢).

ووفق هذه الرؤية فإن البليغ عند ابن خلدون هو من "يتحرى الهيئة
المقيدة لذلك على أساليب العرب، وأنحاء مخاطبتهم، وينظم الكلام على ذلك
الوجه جهده، فإذا "تصلت معاناته بمخالطة كلام العرب حصلت له الملكة في
نظم الكلام على ذلك الوجه، وسهل عليه أمر التركيب، حتى لا يكاد ينحو فيه
غير منحى البلاغة التي للعرب، وإن سمع تركيباً غير جارٍ على ذلك المنحى
مجّه ونبا عنه سمعه بأدنى فكر، بل ويغير فكر، إلا بما استفاده من حصول هذه
الملكة" (٦٣).

وقد رأى ابن خلدون أن تحقق سلامة الملكة لا تتم إذا دخلت عليها
عوامل أخرى تعييبها أو تضربها، وذلك بناءً على تجربته الذاتية. وقد ذهب - كما
يرى د. إحسان عباس - إلى أن سلامة الملكة وتفردها دون أن تتازعها ملكة
أخرى "أدعى إلى إتقان الفن الذي توفرت عليه، وأن الصراع بين ملكتين قد
يصيب الأولى المتمكنة منها ببعض الوهن" (٦٤).

وقد بين سمات ملكة النوق الفني الحاصلة كغيرها من الملكات، وأهمها
أن تبدو طبيعية وجبلة في الإنسان، وكأنها موهبة، خلاف ما يعتقد البعض من
النحويين والبلاغيين، الذين ينظرون في أمر اللغة على قاعدة الشأن الإعرابي
والبلاغي؛ مما يبعده عن التشكل الحقيقي لمفهوم النوق اللغوي.

وبدهي أن يضع ابن خلدون في إطار رؤيته لملكة النوق الفني أسساً
وقواعد لتحصيلها، هي: التعلم والدربة والمران والممارسة والاعتیاد، وقراءة
اللغة في شعرها وأمثلها. وركز على أيام العرب وحفظها؛ لأهمية المحفوظ في

تشكيل الملكة الشعرية، وملكة الذوق الفني؛ حتى يخرج عن هذه الذائقة في تشكيل بناء الفنية على غرار من سبقه من أهل البيان.

وقد استنتى ابن خلدون من هؤلاء من تربى في حضن الثقافة العربية طفلاً، وتقفها من مظانها، وتربّيها من منابعها. وهؤلاء هم المولدون والمحدثون من الأدياء والشعراء والنقاد واللغويين والعروضيين والبلاغيين والفلاسفة، وكذلك أعقابهم ممن تقفوا العربية، ورضعوها من أئداء أمهاتهم. وضرب لنا أمثلة مثل سيبويه والفارسي والزمخشري، وأمثالهم من فرسان الكلام. فهؤلاء كانوا أعماماً في نسبهم فقط، أما للمربي والمنشأ فكانا في وسط أصحاب الملكة من العرب، إذ عاشوا الحياة بعاداتها، وتقاليدها، وأعرافها، وعرفوا أصولها ودلالاتها وأبعادها، ومعانيها، وعبروا عنها بلغة واعية لأوعيتها الثقافية، يقول: "أما المربي والنشأة فكانت بين أهل هذه الملكة من العرب، ومن تعلمها منهم، فاستولوا بذلك من الكلام على غاية لا وراءها، وكأنهم في أول نشأتهم بمنزلة الأصاغر من العرب، الذين نشأوا في أجيالهم، حتى أدركوا كنه اللغة، وصاروا من أهلها، فهم وإن كانوا عجماً في النسب فليسوا بأعاجم في اللغة والكلام، أدركوا الملة في عتفوانها، واللغة في شبابها، ولم تذهب آثار الملكة منها، ولا من أهل الأمصار، ثم عكفوا على للممارسة والدراسة حتى استولوا على غايتها"^(٦٥).

وقد سلط ابن خلدون الضوء على المتأخرين، وبخاصة ضعف لغتهم، وسيطرة اللحن، وضعف الفصاحة والبيان؛ لغلبة للسان الأعجمي، الأمر الذي لا يستطيع فيه الأعجمي أن يمتلك اللغة تماماً فهمها حاول ذلك بممارسة كلام العرب، وحفظ أشعارهم، ودراسته - فلن يستطيع ذلك لما شابها من ضعف ولحن، وستظلّ مخدوشة، وفق تعبيره؛ لاختلاط العرب بالعجم والبربر. وإن حصلت له الملكة فلن تكون إلا في معرفة قوانين الإعراب، وفي معرفة القوانين اللبائية. وبعبارة أخرى فإنه لن يتنوق العبارة في مبنائها ومعناها، وإنما سيحفظ قوانين النظم والإعراب صناعة، ولن تكون من ملكة العبارة في شيء^(٦٦).

٥- ملكة الأدب .. وصناعة اللغة:

فَصَلَ ابن خلدون بين ملكة فنون القول شعراً ونثراً، وبين صناعة اللغة العربية بما تتطلبه من أسس ومعايير لا بُدَّ من معرفتها وإتقانها، وتتعلق بالنحو والعروض، فملكة القول عنده لا تحتاج إلى تعلُّم هذه للصناعة؛ لأنها تأتي على البديهة والفطرة؛ لذا فهي مستغنية عنها بالجملة؛ لأنها مكتفية بذاتها، في حين أنَّ صناعة للعربية هي معرفة قوانين هذه الملكة، ومقاييسها دون أن يتقن فنَّ القول شعراً ونثراً. وقد بيَّن أنَّ حال علماء النحو والعرضيين كحال من يعرف سرَّ الصنعة في حقل التجارة والحدادة والخياطة، دون أن يخوض تجربتها، أو يستطيع أن يتقن صناعتها^(٦٧).

وقد اعتمد ابن خلدون تفصيل القول ولغة القياس، يقول: "وهكذا العلم بقوانين الإعراب مع هذه الملكة في نفسها، فإنَّ العلم بقوانين الإعراب إنما هو علم بكيفية للعمل، وليس هو العمل نفسه. وكذلك نجد كثيراً من جهابذة النُحاة والمهرة في صناعة العربية للمحيطين علماً بتلك القوانين إذا سئل في كتابة سطرين إلى أخيه أو ذوي موثقه، أو شكوى ظلامة، أو قصدٍ من قُصوده - أخطأ فيها للصواب من اللحن، ولم يَجِرْ في تأليفه للكلام لذلك، والعبارة عن المقصود فيه على أساليب اللسان العربي. وكذا نجد كثيراً ممن يُحسن هذه الملكة، ويخيد الفنين من المنظوم والمنثور، وهو لا يحسن إعراب الفاعل من المفعول، ولا المرفوع من المجرور، ولا شيئاً من قوانين صناعة العربية"^(٦٨).

ولم يرغب عن ابن خلدون أن يضع لكل قاعدة استثناء، لكن هذا الاستثناء قابل واتفاقي، ولا يمتدُّ لأصحاب الصناعة في عصره، إنما يقع لمن خالط مبيوه، وعاش كتابه بالقراءة والتحقق والتدبر، وأفاد منه قوانين إعرابية، وصناعة دعمت ذائقة الفنى بحفظه أمثال العرب، وشواهد أشعارهم،

وعباراتهم، إلى جانب ملكته الفنية التي يتمتع بها، ويصدر عنها في قول الفن الشعري.

ولعل ثورة ابن خلدون على معظم كتاب عصره وشعرائه لم تكن الأولى أو الأخيرة بالنسبة لأصحاب الثقافة والفكر، فقد نعى حازم القرطاجني هوان للشعر، والمستوى المتكني الذي بلغه الشعر في نظر جمهور معاصريه، وما بلغه للنظم في عصره. فهو يرى أن التفاعل مع الخطاب الشعري إنما يقوم على استعداد مزدوج؛ يظهر نوعه الأول في أن تكون للنفس حال وهو قد تهيأت بهما؛ لأن يحركها قول ما بحسب شدة موافقته لتلك الحال والهوى. والاستعداد الثاني هو أن تكون النفوس معتقدة في الشعر بما أسلمها من هزة الارتياح لحسن المحاكاة. فإذا كان الاستعداد الأول موجوداً، عند كثير من الناس في كثير من الأصول نجد الاستعداد الثاني "الذي يكون بأن يعتقد فضل قول الشاعر، وصدعه بالحكمة فيما يقوله ... معنوياً بالجملة في هذا الزمان" (٦٩).

٦. بناء النص الشعري:

البيت الشعري عند ابن خلدون مستقل بذاته؛ فهو يشكل وحدة مستقلة في غرضه، وهكذا كل بيت. ووفق هذه الرؤية فإن الشعر لديه بنية مخصوصة تميزه عن النثر، مما يجعله مستعصياً على الترجمة؛ لاستقلالية البيت الشعري في غرضه الشعري، ومعناه على صعيد البيت الشعري المفصل قطعاً، وعلى صعيد بنية القصيدة، ووحدتها العضوية في النهائية، ومشكلاتها من حيث بنائها ووحدتها على الرغم من تعدد أغراضها. يقول في ذلك: "لأن أمكن أن يجد فيه أهل الألسن الأخرى مقصودهم من كلامهم، وإلا فلعل لسان أحكام في البلاغة تخصه. وهو في لسان العرب غريب للنزعة، عزيز المنحى، إذ هو كلام مفصل

قِطْعاً قِطْعاً، متساوية في الوزن، متحدة في الحرف الأخير من كل قطعة، وتسمى كل قطعة من هذه القطعات عندهم بيتاً، ويسمى الحرف الأخير الذي تتفق فيه رويّاً وقافية. ويسمى جملة الكلام إلى آخره قصيدة وكلمة. وينفرد كل بيت منه بإفادته في تركيبه، حتى كأنه كلام وحده، مستقل عما قبله وما بعده. وإذا أفرد كان تاماً في بابهِ من مدح أو نسيب أو رثاء، فيحرص الشاعر على إعطاء ذلك ما يستقلّ في إفادته، ثم يستأنف في البيت الآخر كلاماً آخر كذلك. ويستطرد للخروج من فن إلى فن، ومن مقصود إلى مقصود بأن يوطئ المقصود الأول من معانيه إلى ما يناسب المقصود الثاني. ويبعد ذلك الكلام عن التنافر، كما يستطرد من النسيب إلى المدح، ومن وصف الليداء والطلول إلى وصف للركاب أو الخيل أو الطيف، ومن وصف الممدوح إلى وصف قومه وعساكره، ومن للتفجّع والعزاء في الرثاء إلى التآيين، وأمثال ذلك^(٧٠).

وفي ضوء رؤية ابن خلدون لصناعة البيت الشعري ووحدته واستقلاليته، وفي انتقاله من فن إلى آخر، ومن غرض إلى غرض بسلاسة ويسر وسهولة، وحسن تخلص نجد ابن خلدون قد وضع شروطاً للنظم حتى يكون جيداً ودالاً في معانيه، أهمها: مراعاة اتفاق القصيدة في الوزن، إذ يجب أن تخضع القصيدة لوزن شعري، وإلا خرج النظم عن مساره الشعري. وقد حذّر من تساهل الطبع في الخروج من وزن إلى آخر يقاربه، مما يسيء إلى فن النظم عنده، وذلك حفاظاً على وحدة القصيدة، الأمر الذي يخفى على كثير من الناس. وقد دعا إلى وجوب التمسك بموازين الشعر التي ارتأها العروضيون، يقول: "ولهذه الموازين شروط وأحكام تضمنتها علم العروض، وليس كل وزن يتفق في الطبع استعملته العرب في هذا الفن، وإنما هي أوزان مخصوصة يسميها أهل تلك الصناعة البحور. وقد حصروها في خمسة عشر بحراً، بمعنى أنهم لم يجدوا للعرب في غيرها من الموازين الطبيعية نظاماً"^(٧١).

إن الملكات اللسانية عند ابن خلدون تُكتسب بالممارسة والدربة والمران، وبالمحفوظ من كلام للعرب شعراً ونثراً، وذلك بالصناعة والارتياض في كلامهم؛ حتى يحصل شبهة في تلك الملكة لما جاء به أصحاب الفصاحة والبلاغة والبيان في فن النظم. ولصعوبة الشعر على المتأخرين - ممن يريدون تحصيل القول في فن الشعر، وتعلمه بُغية ممارسته؛ وذلك لاستقلالية كل بيت في غرضه ودلالاته، ولأنه قائم بذاته وفي ذاته بدلالاته ومعانيه - بين ابن خلدون ضرورة الإجابة في تلك الملكة، بالدربة، والتمرين، والممارسة، والتلطف في تلك الملكة حتى يستطيع أن يقيم نصّاً شعرياً في قالب فني، وفق شروط للنظم وأحكامه، وجرياً على العادة التي استتھا القدامى؛ من تقسيم الأبيات في إطار وحدتها العضوية واستقلالها، حتى يستكمل الأغراض الشعرية التي أقام لأجلها القصيدة، والتناسب بين الأبيات بحسن التخلّص من فن إلى آخر.

يقول في ذلك: "والشعر من بين فنون الكلام صعب المأخذ على من يريد اكتساب ملكته بالصناعة من المتأخرين؛ لاستقلال كل بيت منه بأنه كلام تام في مقصوده، ويصلح أن ينفرد دون ما سواه، فيحتاج من أجل ذلك إلى نوع من التلطف في تلك الملكة حتى يُفرغ للكلام الشعري في قولابه، التي عُرفت له في ذلك المنحى من شعر العرب، ويبرزه مستقلاً بنفسه، ثم يأتي ببيت آخر كذلك، ثم ببيت آخر، ويستكمل لفنون الوافية بمقصوده، ثم يناسب بين البيوت في موالة بعضها من بعض بحسب اختلاف للفنون التي في القصيدة" (٧٢).

وفي ظل إلغاء ملكة الموهبة ميّز ابن خلدون، في إطار التناسب الطرددي، بين جودة المحفوظ وطبقته لحصول جودة للصناعة، ودورها في إعلاء شأن ملكة الذوق الفني، وتشكلها، وهو يلغي بذلك تماماً الموهبة. يقول د. إحسان عباس في ذلك: "ولكن ابن خلدون هنا أبطل "الموهبة" جملة، وذهب إلى أن الملكة اكتساب خالص، ونفذ من ذلك إلى نتائج غريبة، فإنه جعل لطبيعة

المحفوظ قيمة كبرى في تشكيل الملكة...^(٧٣)، وذلك بوضع مراتب لمحفوظ الشعراء والكتّاب.

وقد بيّن ابن خلدون أنّ سبب هذا الموقف إنما يعود إلى جودة الاستعمال نتيجة الحفظ عن القدماء؛ بُغية تشكّل الذوق الفني وصقله، ولأنّ الطبع إنما ينسج على منوالها بالتقليد والمحاكاة لقوة الملكة الحاصلة وفق مخزونها الثقافي والفكري ويحفظ الموروث. وفي هذا الإطار ميّز ابن خلدون بين الشعراء والكتّاب في القدرة على التحصيل. وعزا ذلك إلى اختلاف القدرات الفنية من فرد إلى آخر، على الرغم من أنّ للنفس البشرية في جبلتها واحدة، لكن الإدراكات تختلف بعوامل متعددة في القوة والضعف، باختلاف ما يشكّل أوعيتها الثقافية والفكرية، ومخزونها من الإدراكات والملكات والألوان، التي تكيّفها من الخارج: إذ بهذه المشكلات تتشكل رؤية الشاعر أو الكاتب الفنية قوة وضعفاً في صورة العمل الأدبي المتشكّل، على اختلاف الملكات الشعرية، سواء أكانت كتابية، أم فقهية، أم صوفية^(٧٤).

يقول ابن خلدون في ألوان الملكات التي تتكيف بها الملكة لتلائم تشكيلها: "وللنفس في كلّ واحدٍ منها لون تتكيف به، وعلى حسب ما نشأت الملكة عليه من جودة أو رداءة، تكون تلك الملكة في نفسها. فملكة البلاغة العالية الطبقة في جنسها إنما تحصل بحفظ العالي في طبقته من الكلام. ولهذا كان الفقهاء وأهل العلوم كلّهم قاصرين في البلاغة. وما ذلك إلا ما يسبق إلى محفوظهم، ويمتلئ به من القوانين العلمية، والعبارات الفقهية الخارجة عن أسلوب البلاغة والنازلة في الفقه...^(٧٥).

لقد ذهب ابن خلدون إلى أنّ الشعر صناعة، وضرب من النسيج، وجنس من التصوير، كما ذهب للجاحظ^(٧٦)، على قاعدة صعوبة مأخذه، وغرابة فنّه؛

إذا كان تحدياً للمواهب والعقول، وبخاصة في إقامة الغرض الشعري؛ بما يتطلبه من مهارة ومتمعة تعتمد على التأليف بين اللفظ والمعنى والدلالة. كما يعتمد على التصوير في إطار التخيل، وبما يحتاجه النظم من أساليب جيدة على قاعدة شحذ الأفكار حتى تستطيع رصف الكلام في موطنه دون خلل فني، أو خروج على المألوف عند العرب، وكأن ابن خلدون تأثر بمقولة حازم القرطاجني التي تلخص رؤيته لاكتمال القول الشعري، إذ لا يكون الاكتمال، كما يرى حازم، "إلا بأن تكون له قوة حافظة، وقوة مائزة، وقوة صانعة" (٧٧).

ولم يكتفِ ابن خلدون بالملكة الفنية لتشكيل البناء النصي، بل تحدث عن شروط مهمة لإقامة هذا التشكيل لتكون له خصوصية، أهمها التلطف، والاهتمام بوضع الكلمة الشعرية في مكانها الملائم حتى لا تبدو شاذة أو نابية، أو خارجة على السياق النصي، وفقاً لما جاء به العرب القدامى في نظم الشعر (٧٨).

٧- معايير النظم:

وضع ابن خلدون معايير لنظم الشعر بإحكام صنعتها حتى يتشكل شعراً جيداً بخصائصه ومقاييسه ومواصفاته، وقد أفادها من كتاب "العمدة" لابن رشيق، وأهم هذه الشروط:

أولاً: تشكل المخزون الثقافي والفكري من شعر القدماء، فكلما كثر الحفظ قويت الملكة الشعرية. وقد كان الحفظ من أهم الشروط لديه حتى تتشكل في النفس ملكة الشعر، ينسج على منوالها. وفي ذلك يجب أن يكون المحفوظ من الشعر النقي، الذي لا تشوبه شائبة في السبك والصياغة، وفي الصورة والدلالة، ولا يتأتى له ذلك إلا بتتوُّع أساليب المحفوظ وكثرته. وقد وضع لذلك حدوداً أقلها حفظ شعر شاعر من فحول الشعراء الإسلاميين أمثال عمر بن أبي ربيعة، وكثير عزة، وذي

الرمّة، وجريّر، وأبي نولس، وحبيب، والرضي، وأبي فراس، وأكثره شعر كتاب الأغاني الذي عدّه ديوان العرب؛ لأنّه جمع شعر أهل الطبقة الإسلامية كله. أمّا من لم يحفظ شيئاً من أشعار العرب فإنّه شاعر رديء في نظمه؛ لأنّه يخلو من الرونق، الذي يكسبه إياه المحفوظ. لذا نصّح ابن خلدون هؤلاء بالاطلاع على شعر الشعراء، بقول في ذلك: "مَنْ قَلَّ حفظه أو عَدِمَ لم يكن له شعر، وإنّما هو نظم ساقط، واجتتاب الشعر أولى بمن لم يكن له محفوظ..." (٧٩).

ويتبادر للذهن سؤال: لماذا دعا ابن خلدون إلى نسيان المحفوظ من الشعر لمن رغب في نظم الشعر؟

إنّ دعوته إلى نسيان المحفوظ تأتي في سياق عدم الخلط أو التشويش بين المحفوظ ومنظوم الشاعر، وحتى لا يؤثّر وعي المحفوظ ورؤية الشاعر له لحظة تشكيله فنه الشعري في السياق الشعري. فنسيان المحفوظ يؤدي إلى محو رسومه الحرفية الظاهرة، وبذا تسهل للشاعر القدرة على النظم، بقول في ذلك: "ربما يُقال: إنّ من شرطه نسيان ذلك المحفوظ؛ لتحمي رسومه الحرفية الظاهرة، إذ هي صادة عن استعمالها بعينها، فإذا نسيها، وقد تكيّفت النفس بها انتقش الأسلوبُ فيها، كأنه منوال يأخذ بالنسيج عليه بأمثالها من كلمات أخرى ضرورة" (٨٠). لكن هل اكتسبت هذه الرؤية ابن خلدون القدرة على نظم الشعر نظماً وصياغة فنّية تضعه في مصاف الشعراء؟

ثانياً: الخلوة (٨١)، وتقتضي اختيار المكان الملائم الذي يستطيع من خلاله تأمل الطبيعة، ومشاهدة مشكلاتها الجمالية؛ لكي تستثار القريحة الشعرية، وتنشط، وتجلّى في أثناء عملية النظم، صحيح أن الخلوة

ضرورية، لكن السؤال هو: هل جمالية المكان ضرورية لقول الشعر؟ وهل يجب على كل شاعر أن يختار مواصفات ابن خلدون، ومقاييس المكان الجمالية؟

إن الشاعر في لحظة النظم إنما يعيش تجربته على اختلاف مضامينها وموضوعاتها وأساليبها: لغة ونسجاً وصوراً فنية، وفق حالته التي يكونها لحظة التشكل الفني، بمستوياتها الإنسانية والثقافية والاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية، وحالات الحب والكره، والفرح والضيق، والشعور بالإحباط، والقوة والضعف. لا شك أن عوامل كثيرة تشكل الملكة الشعرية، سواء أكان المكان جميلاً أم غير جميل. فالهم هو الحالة النفسية التي يعيشها الشاعر لحظة تشكيل نصه الفني ومكوناته المتعددة.

ثالثاً: للراحة النفسية، والنشاط الفاعل الخلاق^(٨٢)، وحالة الاستعداد الذهني لقول الشعر.

رابعاً: تخير الوقت الملائم لقول الشعر، واقتناص لحظات الراحة النفسية والجسدية، إذ ليس كل وقت عنده يصلح لقرض الشعر، ويجب أن يتجانس الوقت والمكان والراحة النفسية^(٨٣). وكأنني بآبن خلدون قد تأثر برسالة بشر بن المعتمر لولده، ينصحه فيها بتخير الوقت الملائم، والمكان المناسب، والهدوء للقراءة والتعلم.

خامساً: العشق والانتشاء - الوله والحب - وقد استقى هذه الرؤية من كتاب العمدة لابن رشيق وفق رأيه، فهو من انفرد بهذه للخصلة، إذ لم يكتب أحد قبله ولا بعده في هذا السياق. وقد أثر آبن خلدون أن يبني موقفه على ما ارتآه القدماء عند نظم الشعر بقوله: "وقالوا: فإن

استصعب عليه بعد هذا كله فليتركه إلى وقت آخر ، ولا يُكره نفسه عليه" (٨٤).

ولم يفت ابن خلدون أن يبين شروط النظم الجيد إذا تهيأت له أسباب النظم، فقد وضع في مقدمة هذه الشروط:

١ - ضرورة وضع القافية أولاً، ثم ينسج عليها مفرداته؛ للدلالة على معانيها في إطار البناء للكلي للبيت. وهكذا في كل بيت حتى تكتمل القصيدة على القافية الواحدة دون تعددها، وسببه في ذلك أنه إذا غفل عن بناء البيت على القافية، فسوف يصعب عليه إقامتها في المكان الملائم لها؛ مما سيؤدي إلى اختلال بناء الوزن الشعري، وإلى تغير القافية. يقول في ذلك: "وليكن بناء البيت على القافية من أول صوغه ونسجه ببعضها، ويبنى للكلام عليها إلى آخره؛ لأنه إن غفل عن بناء البيت على القافية صعب عليه وضعها في محلها، فربما تجيء نافرة قلقة" (٨٥).

٢ - ترك البيت الذي يسمح به الخاطر، ولم يناسب ما عنده، فعليه أن يتركه إلى موضعه الصحيح والأليق بمكانه في إطار القصيدة؛ لأن كل بيت مستقل بذاته.

٣ - ملاءمة الأبيات في القصيدة للغرض الذي أقيمت لأجله، وللمناسبة؛ لذا عليه أن يختار ما يلائمها وإلا حصلت المناقاة.

٤ - مراجعة الشعر وتنقيحه على عادة القدماء ونقده.

٥ - عدم الحرص على إبقاء ما ينافي للغرض الشعري، أو ما يراه ضعيفاً ، لا تستقيم له عناصر الجودة شكلاً أو مضموناً، إذ يصعب على الإنسان أن يلغي عملاً أقامه، أو بيت شعر نظمه، وإن اعترته أسباب الوهن والضعف، فهو جزء من بينته الثقافية والفكرية. لذا عليه ألا يتردد في حذفه. يقول في

ذلك: "وليراجع شعره بعد الخلاص منه بالتفقيح والنقد، ولا يضمن به على التترك إذا لم يبلغ الإجابة، فإن الإنسان مفتون بشعره؛ إذ هو نبات فكره، واختراع قريحته" (٨٦).

٦ - استعمال الأفصح من التراكيب لإقامة النص الشعري، الذي لا تشوبه شائبة من ضرورات اللغة: مفردة وأسلوباً، وكذلك اجتناب التعقيد والحوشي من الألفاظ، والمقنعة، والحذقة للغة، والألفاظ السوقية والمهملة، وعدم ارتكاب ما يخالف الطريقة المثلى من الملكة.

٧ - عدم مخالفة المولد ما يسمي إلى النظم، وذلك باستخدام الغريب من الألفاظ والمعقد من التراكيب. وإنما يقصد منها ما كانت معانيه تسابق ألفاظه إلى الفهم، وعدم كثرة المعاني في البيت الواحد لما يتضمنه من تعقيد على الفهم. وقد بين ابن خلدون أن جمالية البيت الشعري هو الذي تكون فيه الألفاظ على قدر المعاني، أو أوفى منها؛ لأن المعاني الكثيرة تعدّ حشواً، وتبعد السامع عن التبصر في عمق الدلالة؛ لأن ذهنه يشغل بتتبع مجالاتها بعيداً عن رؤية جمالياتها وانسيابيتها وغويتها وبساطتها، الأمر الذي يحول دون استيفاء الذوق إدراكه بلاغة البيت وجمالياته. وقد هداه ذلك إلى بيان أن الشعر إنما يكون سهلاً إذا كانت معانيه تسابق ألفاظه في الذهن. ولأجل ذلك عاب على أبي العلاء والمنتبي شعرهما، وقد نبى في ذلك موقف شيوخه من مظاهر التجديد في الحركة الشعرية العربية. فهما، وفق هذه الرؤية، لا ينسجا على منوال الأساليب العربية القديمة فكان شعرهما كلاماً منظوماً نازلاً عن طبقة الشعر، والحاكم بذلك هو الذوق (٨٧).

٨ - ثنائية اللفظ والمعنى:

يمكن التساؤل عما تحتاجه صناعة العبارة عند ابن خلدون، على قاعدة الصياغة على نهج القدماء.

إن الخطاب الشعري، وفق ذلك، لا يعدو أن يكون إعادة لأصول المعاني، كما يذهب بعض النقاد؛ لأن ربطه بالتقديم الراسخ في الجاهلية، "حصر للفعل الإبداعي في الشعر في الإخراج المتجدد للمألوف. وفي هذا الإخراج مفارقة، إذ إنه يظل أميناً للخطوط العريضة لمسارات المعنى في كل تفرعاته، ينحت الشاعر لنفسه التفرد والتميز في الصورة المخرجة للمعنى، المتميزة بخصوصية العبارة، أو الاختراع الجزئي المتمثل في التفرع والتوليد. ومن هنا لم يكن المنطقي يبحث عن الجديد بالدرجة الأولى بقدر ما كان يستهدف اللذة الحاصلة من التجدد الطارئ على المعروف" (٨٨).

وفي إطار العلاقة بين اللفظ والمعنى يذهب ابن خلدون إلى أن الاختلاف في شكل الكلام مفردة وأسلوباً وتركيب دون أن يكون الاختلاف في المعاني، على الرغم من محاذير هذه الرؤية. صحيح أن اللفظ هو الذي يكسب المعنى شرف المنزلة في سياق الجملة والأسلوب، وفي ظل التركيب، لكن المعاني تختلف من فرد إلى آخر بدلالاتها، ورموزها، وأبعادها، وتسبها من خلال اللفظ، تبعاً للمخزون الثقافي والفكري، وتبعاً للمراثيات، وقوة الخيال، والعاطفة. وإذا كانت المعاني واحدة فكيف يكون لها ثمة زوايا ورؤى متعددة؟ فنحن ننظر للمعنى من زوايا مختلفة، ونقرأ بمستويات متعددة؛ منها ما يتفق وظاهر النص. وعلينا أن نعي أن هناك مثلاً علياً للقيم والمفاهيم، مثل الكرم والبخل والشجاعة والجبن والخسة والدناءة والمروءة والشرف والندالة... الخ. فهل الأنفاظ تعبر عن هذه القيم بنفس المستوى من الدلالة على صعيد الكلمة المفردة أو التركيب؟ إن هذه القيم والمثل العليا نسبية، تختلف رؤيتها لها من فرد إلى آخر، ويُعبر عنها بمستوى وعي الفرد ومخزونه الثقافي والفكري، وبمستوى رؤيتها، ورؤية أبعاد قيمتها. إننا ننظر للمعنى داخل النص من زوايا مختلفة، ونقرأ بمستويات متعددة، منها ما يتفق وباطنه، بما هو محمول على اللغة من معان ودلالات ورموز وأبعاد... الخ.

إن ابن خلدون يذهب إلى أن الاختلاف في الجودة إنما يكون بتعدد الألوان من لفظ وأسلوب. ويشير هذا إلى انتصار ابن خلدون للألفاظ وصياغتها، على الرغم من إدراكه التام لاختلاف قيمة المعاني بين صنّاع الكلام، وفق الأساليب المستخدمة، لكنه استطرد في اعتماد انتصاره للألفاظ؛ لأفضلية الألفاظ عنده وصياغتها على شرف المعاني، التي تتفاوت بين كاتب وآخر. يقول ابن خلدون في ذلك: "وتختلف الجودة في الألوان المملوءة باختلاف جنسها، لا باختلاف الماء، كذلك جودة اللغة وبلاغتها في الاستعمال تختلف باختلاف طبقات الكلام في تأليفه، باعتبار تطبيقه على المقاصد، والمعاني واحدة في نفسها. وإنما الجاهل بتأليف الكلام وأساليبه على مقتضى ملكة اللسان إذا حاول العبارة عن مقصوده، ولم يحسن، بمثابة المقعد الذي يروم النهوض، ولا يستطيعه لفقدان القدرة عليه..." (٨٩).

إن مبدأ المطابقة والمشكلة بين المعنى واللفظ يأخذ مدى أوسع، يصبح بمقتضاه تلازم المعنى واللفظ انعكاساً للوظيفة المبتغاة، أو تمثيلاً مع خاصية في اللغة، كقيامها على غزارة الدلالات، أو محكوماً بمفهوم للنوع الأدبي (٩٠).

وقد حدّد ابن خلدون الأساس الذي تقوم عليه الصناعة الشعرية ومصادرها، وطريقة صناعتها، والأدوات الداخلة في تركيب العبارة وصناعتها؛ لتبدو في أبهى صورة وأجودها. وقد أرجعها إلى الصورة للذهنية للتركيب التي تؤدي وظيفتها، وتكون مطابقة لمقتضى الحال.

إن الأديب يستمد الصورة من المخزون الثقافي والفكري، أو من عالم الذهن، وفق رؤية ابن خلدون، وأداته في ذلك الخيال الذي يولّد بين الأشياء المتباعدة، ويقيم منها شكلاً فنياً في ألفاظ وجمل وتركيب مخصوصة تؤدي وظيفتها. وهذا يلقي الضوء على وعي ابن خلدون الفكري، ورؤيته النقدية لمشكلات العمل الفني الجيد، فالنصّ لو الفكرة تختمر في مصنع الذات - العقل

أو الرحم الذهني -، إذ تبدأ بذرة، ثم تنمو، وتتطور بما يُضاف إليها من أمشاج الحياة وأنساعها، ثم تنتقي ثوبها الفني الذي يجب أن يكون في أتم صورة فنية، وفق ثقافة الأديب ورؤيته، وأدواته المعرفية والنقدية، ولغته الخاصة التي تتناسب وماهية الفكرة وطبيعتها ووظيفتها.

وقادته هذه الرؤية إلى تعدد انتظام التراكيب في الشعر، وتشكلها بتعدد أشكال الأساليب المختلفة، وهيئاتها، وضرورتها. يقول في ذلك: "وتنظم التراكيب فيه بالجمال وغير الجمال، لإنشائية وخبرية، اسمية وفعلية، متفقة وغير متفقة، مفصولة وموصولة، على ما هو شأن التراكيب في الكلام العربي في مكان كل كلمة من الأخرى"^(٩١).

إن مسألة اللفظ والمعنى، والتراكيب، والصور الذهنية، والمادة والهيولى لم ينفرد بها ابن خلدون، فقد سبقه إليها القدماء، وبخاصة الفلاسفة والمعتزلة، وسار على أثرهم حازم القرطاجني الذي فهم وجود المعاني في الأشياء خارج الذات الإنسانية. إن مسألة اللفظ والمعنى عند حازم تمتد إلى الدلالة وتراتبية مستوياتها في: "تدرج نوعي، يبدأ من الوجود الشخصي العيني فالذهني، لتتقمص أثره المدلولات جسم الألفاظ، وهذه المدلولات التي يمكنها - في رأيه - أن تستقر في رسم حروف تكل على ألفاظ"^(٩٢).

إن ابن خلدون كان على وعى بالعلاقة بين الصياغة والتصوير أو بين اللفظ والمعنى، التي قال بها أصحاب حركة التجديد، الذين أسسوا مدرسة النقد الحديث في الأديب العربي القديم، وبخاصة الفلاسفة والمعتزلة، وقد بين ذلك لفرق بين الناقد للعقل والناقد النقل. ويمكن القول إن ابن خلدون - وإن نادى بصياغة الشعر على غرار القدماء؛ فأخرج بذلك المتنبي وأبا تمام من دائرة الشعر - له رؤيته للصياغة والتصوير في فن الشعر التي تضعه في مصاف النقاد المجددين، وبخاصة بالنسبة لنقاد عصره. وإن قصر عن الجاحظ والمعتزلة في هذا الإطار^(٩٣).

إن رؤية ابن خلدون النقدية تبين وعيه لما انتهى إليه من تراث نقدي وثقافي، كما وعى فلسفة ابن رشد الذي تحاور في إطارها العقل والنقل، ووقف على التصالح الذي حدث بين الشريعة والفلسفة. لقد شكّل المخزون الثقافي والفكري لموروث الحضارة العربية الإسلامية ببنى فكر ابن خلدون وثقافته ومناحي معرفته بكل أطرافها وتعدديتها، وثقافة الأسلاف الطارئة ليؤسس هو نفسه تأليفاً يلحم هذه الفعاليات ضمن تكامل دقيق يتأسس من وجهة نظرنا على التخيل، ويستفيد من النظم أيضاً في إطار تخصصه في النقد والبلاغة... إذ بواسطتها يمكن تأسيس القول على منطلقات عقلية، أو مسلمات منهجية. ومن هنا يبدو التكامل بين روافد الثقافة العربية الإسلامية عموماً في نتاج ابن رشد وحازم القرطاجني وابن خلدون^(٩٤).

إن ابن خلدون كان ناقداً واعياً لثقافة عصره النقدية وثقافة من سبقه من النقاد والفلاسفة العرب والمسلمين، سواء ما اتصل منها باللغة الشعرية والنثرية، أم ما اتصل بالملكة والذوق وأثرهما في صناعة الأدب. ويتضح ذلك في رؤيته النقدية لملكة الأدب وصناعة اللغة، وبناء النص الشعري، وما يتطلبه من معايير لبنائه ولأداء وظيفته التي تعتمد الصور الذهنية للتركيب، ولتمييزه عن النثر بحدود تقوم على للتخيل والمحاكاة والتركيب الإيقاعي.

وقد أدرك ابن خلدون أن ما يميز الشعر عن النثر هو الكلمة الشعرية بدلالاتها وصورها الذهنية، ولا يعني هذا أن ابن خلدون لا يؤمن بالفكرة، لكن معاشته للحن في المنظوم والمنثور في زمانه ولدى المتأخرين، وبخاصة في المشرق ولدى أهل شمال إفريقيا، وغلبة المحسنات والزخارف اللفظية - حدا به إلى هذا الاتجاه من انتصاره للفظ؛ حتى تستقيم قناة الشاعر بحفظ كلام العرب، ومن رغبته في تبديد الفكرة في قوالب من المحسنات اللفظية.

المصادر والمراجع

- ١ - د. أحمد محمد ويس، قراءة في تأصيل الأجناس الأدبية عند العرب، مجلة أفنان، العدد الثامن، للنادي الأدبي، تبوك، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٣هـ، ص ٧٥.
- يُنظر: د. عبد المنعم تليمة، مقدمة في نظرية الأدب، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٦م، ص ١٣١ - ١٣٢.
- ٢ - مسكويه، الهوامل والشوامل، تحقيق د. أحمد أمين والسيد أحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥١م، ص ٣٠٩.
- ٣ - أبو العلاء المعري، رسالة الصاهل والشاحج، تحقيق د. عائشة عبد الرحمن، طدار المعارف بمصر، ١٩٧٥م، ص ١٨١.
- ٤ - علي بن خلف، مواد البيان، تحقيق د. حسين عبد اللطيف، منشورات جامعة الفاتح، طرابلس الغرب، ١٩٨٢، ص ٥٧.
- ٥ - د. إحسان عباس، فن الشعر، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط٥، عمان، ١٩٩٢، ص ١٥-١٧.
- ٦ - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق الأستاذ درويش الجويدي، ط٢، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ٢٠١٠م، ص ٥٤٥.
- ٧ - المصدر نفسه، ص ٥٤٥.
- ٨ - المصدر نفسه، ص ٥٤٦.
- ٩ - د. ميشال زكريا، الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون، دراسة لسانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٦م، ص ٤٦.

- ١٠ - المرجع نفسه، ص ٤٧ .
- ١١ - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٥٥١ .
- ١٤ - د. ميشال زكريا، الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون، ص ٤٧-٤٨ .
- ١٣ - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٥٦٢ .
- ١٤ - المصدر نفسه، ص ٥٥١ .
- ١٥ - المصدر نفسه، ص ٥٥١ .
- ١٦ - المصدر نفسه، ص ٥٥٣ .
- ١٧ - د. غسان عبد الخالق، مفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني، منشورات
رابطة الكتاب الأردنيين، عمان، ١٩٩٤م، ص ١٧٩ .
- ١٨ - د. غسان عبد الخالق، المصدر السابق، ص ١٧٩-١٨٠ .
- ١٩ - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٥٥٤ .
- ٢٠ - د. محمد حسن نور الدين، الشعرية وقانون الشعر، دار العلوم العربية
للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠١، ص ٤٦-٥١ .
- ٢١ - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٥٨٤ .
- ٢٢ - المصدر نفسه، ص ٥٨٤ .
- ٢٣ - المصدر نفسه، ص ٥٧٢ .
- ٢٤ - د. ألفت كمال الروبي، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، دار التنوير
للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٣، ص ١١٣-١٢٤ .
- ٢٥ - المرجع نفسه، ص ١٠٨-١١٠ .

- ٢٦ - المرجع نفسه، ص ١١٧ .
- ٢٧ - المرجع نفسه، ص ١١٧ .
- للافادة يُنظر: د. حمادي صمّود، التفكير البلاغي عند العرب، تونس ، ١٩٨١م.
- ٢٨ - ابن خلدون، مقامة ابن خلدون، ص ٥٧٢ .
- ٢٩ - المصدر نفسه، ص ٥٦٥ .
- ٣٠ - المصدر نفسه، ص ٥٦٥ .
- ٣١ - المصدر نفسه، ص ٥٦٥ - ٥٦٦ .
- ٣٢ - المصدر نفسه، ص ٥٦٦ .
- ٣٣ - المصدر نفسه، ص ٥٦٦ .
- ٣٤ - د.ألفت كمال الروبي، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ص ٢٣١ .
- ٣٥ - المرجع نفسه، ص ٢٣١ .
- ٣٦ - ابن سينا، الخطابة من كتاب الشفاء، تحقيق محمد سليم سالم، وزارة المعارف العمومية، الإدارة العامة للثقافة، القاهرة، ١٩٥٤م، ص ٢٠٤ .
- ٣٧ - د. ألفت كمال الروبي، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ص ٢٣٢ .
- ٣٨ - المرجع نفسه، ص ٢٣٤ .
- ٣٩ - المرجع نفسه، ص ٢٤٣ .
- ٤٠ - ريتشاردز، مبادئ النقد الأدبي، ترجمة د. مصطفى بدوي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٦٣م، ص ١٨٨ .

- ٤١ - د.ألفت كمال الروبي، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ص ٢٣٧ .
- ٤٢ - ابن سينا، البرهان من كتاب الشفاء، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة، ص ١٩٦٦م، ص ٢٢٥ .
- ٤٣ - ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٩٦٧م، ص ٦٠٠ .
- يُنظر: ابن سينا، الخطابة، ص ٢٢٧-٢٢٨ .
- د.ألفت كمال الروبي، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ص ٢٤١ .
- ٤٤ - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٥٦٦ .
- ٤٥ - المصدر السابق، ص ٥٦٦ .
- يُنظر: د. إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ٦٢٥ .
- ٤٦ - المصدر نفسه، ص ٥٦٦ .
- ٤٧ - د. غسان عبد الخالق، مفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني، ص ١٨٣ .
- يُنظر: مقدمة ابن خلدون، ص ٥٨١-٥٨٣ .
- ٤٨ - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٥٨٣ .
- ٤٩ - المصدر نفسه، ص ٥٦٦ .
- ٥٠ - المصدر نفسه، ص ٥٨٣ .
- ٥١ - المصدر نفسه، ص ٥٨٣ .
- ٥٢ - التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، تحقيق محمد بن ثاويث الطنجي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥١، ص ٧٠ .

- ٥٣ - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٥٦٦ .
- ٥٤ - المصدر نفسه، ص ٥٦٧ .
- ٥٥ - المصدر نفسه، ص ٥٦٦ .
- ٥٦ - المصدر نفسه، ص ٥٦٧ .
- ٥٧ - المصدر نفسه، ص ٥٦٦ .
- ٥٨ - المصدر نفسه، ص ٥٦٧ .
- ٥٩ - المصدر نفسه، ص ٥٦٧ .
- ٦٠ - د. غسان عبد الخالق، مفهوم الأديب في الخطاب الخلدوني، ص ١٨٦ .
يُنظر: الأمدي، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، تحقيق السيد أحمد
سقر، دار المعارف، القاهرة، ج ١، ١٩٦١، ص ١٩٩-٢٠٠ .
د. إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ١٦٦ .
- ٦١ - المرجع نفسه، ص ١٨٦ .
- ٦٢ - د. غسان عبد الخالق، مفهوم الأديب في الخطاب الخلدوني، ص ١٨٥-
١٨٦ .
- يُنظر ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٥٦٢-٥٦٣ .
- ٦٣ - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٥٦١ .
- ٦٤ - د. إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ٦٢١ .
- ٦٥ - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٥٦٢-٥٦٣ .
- ٦٦ - المصدر نفسه، ص ٥٦٢ .

- ٦٧ - المصدر نفسه، ص ٥٥٩ - ٥٦٠ .
- ٦٨ - المصدر نفسه، ص ٥٦٠ .
- ٦٩ - حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، دار الكتب الشرقية، تونس، ١٩٩٦م، ص ١٢٤ .
- ٧٠ - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٥٦٨ .
- ٧١ - المصدر نفسه، ص ٥٦٨ .
- ٧٢ - المصدر نفسه، ص ٥٦٨ .
- ٧٣ - د. إحسان عباس تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ٦٢٠ .
- ٧٤ - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٥٧٨ .
- ٧٥ - المصدر نفسه، ص ٥٧٨ .
- ٧٦ - الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ١٣٢/٣ .
- يُنظر: د. جابر عصفور، قراءة في التراث النقدي، ص ١١٨ .
- ٧٧ - حازم القرطاجني، منهاج البلغاء، ص ٤٢ .
- ٧٨ - للإفادة، يُنظر: د. عبد السلام المسدي، البيان والتبيين بين منهج التأليف ومقياس الأسلوب، ص ١٣١ .
- : ابن رشيقي، للعمدة في محاسن الشعر وأدبه ونقده، ج ٢، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية، ط ٣ ، القاهرة، ١٩٦٣-١٩٦٤م، ص ١٢٤ .
- : الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ص ١٤ .
- ٧٩ - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٥٧٣ .

٨٠ - مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، المجلد التاسع والعشرون، ك
١٩٥٤م، ص ٤٦٨ .

٨١ - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٥٧٣ .

٨٢ - المصدر نفسه، ص ٥٧٣ .

٨٣ - المصدر نفسه، ص ٥٧٣ - ٥٧٤ .

٨٤ - المصدر نفسه، ص ٥٧٤ .

٨٥ - المصدر نفسه، ص ٥٧٤ .

٨٦ - المصدر نفسه، ص ٥٧٤ .

٨٧ - المصدر نفسه، ص ٥٧٤ .

٨٨ - الأخضر جمعي، اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب،
ص ٣٩ .

يُنظر: د.المجنوب البشير، تحليل نقدي لمفهوم النثر الفني عند القدامى،
مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية الاجتماعية بتونس، ١٩٧٨، ص
١٦٩ .

: د. ألفت كمال الروبي، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ص ١٧٩
١٩٧- .

: د. الأخضر جمعي، اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند
العرب، ص ٤١ .

: د. عبد المنعم تليمة، مقدمة في نظرية الأدب، دار الثقافة للطباعة
والنشر، القاهرة، ١٩٧٣م، ص ١٣١-١٣٢ .

- ٨٩ - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٥٧٧ .
- ٩٠ - د. الأخضر جمعي، اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب، ص ٤٣ .
- ينظر: د. وليد قصّاب، للتراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري، دار للثقافة والفنون، الدوحة، ١٩٨٥م، ص ٣٧٣ - ٤٠٣ .
- ٩١ - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٥٧١ .
- ٩٢ - د. الأخضر جمعي، اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب، ص ٢٢٢ .
- ٩٣ - د. جابر عصفور، قراءة في التراث النقدي، ص ١٢٤ - ١٣٠ .
- ٩٤ - د. الأخضر جمعي، اللفظ والمعنى في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ص ٢١٩-٢٢١ .

ظاهرة الحذف بغير دليل

دراسة لغوية

د/محمد فريد أحمد حسن^(*)

مقدمة

الحذف لغة : القطع ، وهو عند النحاة ترك ذكر جملة أو كلمة مفردة أو حرف أو حركة لغرض ما ، وهو أسلوب شائع في لغة العرب ، استعملوه بكثرة في كلامهم في صور متعددة .

فكرة الحذف تقوم في الأساس على قطع جزء من الكلام الذي يذكره المتكلم ، وهذا الجزء المقطوع يسمى (محذوفاً) ، والمحذوف قد يكون جملة كما في (والله لا فعلت) فقد حذفت جملة (أقسم) ، أو كلمة مفردة مثل حذف المبتدأ من قولنا: (غدا) جواباً لمن سأل (متى السفر؟) وللتقدير: (السفر غدا) ، أو حرفاً كحذف اللون من الأفعال الخمسة إذا سبقها ناصب أو جازم ، أو حركة كحذف ضمة الباء من المنقوص المرفوع غير المنون مثل (حكم القاضي) .

وقد اشترط النحاة في الحذف كي يكون مقبولا ومستساغاً أن يكون هناك دليل ، هذا الدليل يقوم بوظيفتين : الأولى هي إثبات أن في الكلام حذفاً ، والثانية هي المساعدة على تقدير الشيء المحذوف ، وذلك كما في قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أُنْزِلَ رِيبَكُمْ قَالُوا خَيْرٌ ﴾ ، ففي الآية ما يثبت أن هناك حذفاً وهو مجيء كلمة (خيراً) منصوبة في جواب سؤال ورد في كلام سابق ، وهناك ما يفيد أن تقدير هذا المحذوف من الإجابة هو (أنزل ربنا) وهو لفظ

(*) منرس النحو والصرف بقسم اللغة العربية، كلية البنات - جامعة عين شمس.

السؤال السابق في الآية ، فاللدليل إذن من حيث دلالاته على أن هناك حذفاً يمكن أن يسمى (دليل التقدير)، ومن حيث دلالاته على المحذوف يمكن أن يسمى (دليل المقدر). و(الدليل) عند النحاة له أهمية قصوى عندما يكون الأمر متعلقاً بالحذف فلا حذف بلا دليل ، ومن ثمَّ اهتموا اهتماماً شديداً بتعيينه وتحديدده عند تناول أى موضع من المواضع التي فيها حذف ، وكذلك عنوانوا بذكر أنواعه وتفصيل الحديث عنها، فقسموه إلى قسمين: الأول: دليل غير صناعي، وهذا بدوره ينقسم إلى دليل حالي ودليل مقالي، والثاني: دليل صناعي يختص بمعرفة النحويين.

وعلى هذا الأساس سار النحاة في تحليل كل ما يتعلق بالحذف ، فلا بد من أن يكون هناك دليل يحقق للفائدة السابق ذكرها ، وينتمي إلى أحد الأنواع المذكورة أيضاً .

وها هنا تثار عدة تساؤلات، وهي : هل يمكن إخضاع جميع أنماط الحذف المستعملة في اللغة لهذا الشرط، وهو وجوب وجود دليل ؟ وهل يوجد بالفعل ظاهرة تسمى (الحذف بغير دليل) لها توصيف وضوابط ومسوغات ؟ وما مدى تأثير هذا الشرط على حركة تطور اللغة تبعاً لتطور أغراض مستعملها ؟ وهل تعد إجازة الحذف دون الالتزام بهذا الشرط خروجاً على أصول اللغة وسبباً في اضطرابها ؟

إن محاولة الإجابة عن هذه التساؤلات تمثل جوهر هذا البحث وغايته ، وخاصة إذا ما عرفنا - كما سيرد في أثناء البحث - أن الحذف بلا دليل قد ورد في بعض أساليب اللغة ، وقد تطرق إليه النحاة في أثناء تنظيرهم وتقييمهم لبعض القواعد ، وأيضاً تطرق البلاغيون إلى بعض صورته أثناء تناولهم وحديثهم عن بلاغة بعض الأساليب ، ومن ثمَّ خصص هذا البحث لتوصيف هذه الظاهرة ، وبيان مدى انساقها مع أصول اللغة ، وبحث مدى إمكانية الإفادة منها في تطوير أساليب اللغة .

أولاً أسباب اشتراط وجود الدليل عند الحذف:

دليل الحذف هو القرينة التي تقطع بأن في الكلام حذفاً وتُعين على تقديره وتحديده ، وهو شرط في الحذف عند النحاة ، فما هو شائع لديهم قولهم: لا حذف إلا بدليل ^(١)، وكذلك قولهم: لا يحذف كذا إلا بدليل، يعنون: الموصوف أو المنادى أو المضاف أو غير ذلك من المحذوفات .

وقد ذكر ابن هشام أن دليل الحذف نوعان : دليل غير صناعي ، ودليل صناعي ، الأول منهما ينقسم إلى : حالي ومقالي ، فالحالي مثل قولنا : (زيدا) لمن رفع سوطاً يريد ضرب أحد به ، وذلك بإضمار (اضرب) ، والمقالي مثل قولنا أيضاً : (زيدا) لمن قال : (من أضرب ؟) . والثاني منهما هو الدليل الذي يختص بصناعة النحو ، فهو يعرف ويدرك من خلال قواعد النحو وأصوله التي تضبط الجمل والتركيب بضوابط محددة ، وذلك مثل تقدير محذوف في قوله تعالى: ﴿ لا أقسم يوم القيامة ﴾ ^(٢)، فالتقدير : (لأننا أقسم) والسبب في ذلك أن فعل الحال لا يقسم عليه — وذلك عند البصريين — ومن ثم لزم تقدير شيء قبل فعل الحال ينتهي معه هذا المانع ، وبالتالي تصح القاعدة ^(٣) .

وقد كان لاشرط النحاة وجود الدليل عند الحذف عدة أسباب ، يمكن من خلال تتبع أقوالهم وآرائهم إجمالها فيما يلي :

١- معرفة أن في الكلام حذفاً :

إن حدوث الحذف في الكلام دون أن يكون هناك دليل عليه يجعل من إمكانية معرفة حدوث هذا الحذف أمراً مستحيلاً ، مثله تماماً مثل تكلف علم

(١) الخصائص لابن جني ٣٦٢/٢ . ومعنى اللبيب لابن هشام ص ٧٨٦ .

(٢) سورة القيامة الآية (١) .

(٣) معنى اللبيب لابن هشام ص ٧٨٦-٧٨٩ .

الغيب^(١)، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى جعل الأساليب التي يقع فيها الحذف أساليب مبهمة أو موهمة لما ليس مقصودا منها ؛ ومن ثم لم يجز حذف المضاف في قولنا : (جاعنى غلام زيد)^(٢) ؛ لأن الكلام حينئذ سيكون (جاعنى زيد) ، ومعرفة أن في الجملة حذفاً في هذه الحالة أمر مستحيل ، بينما يجوز حذف المضاف في قوله تعالى : ﴿وجاء ربك﴾^(٣) حيث إن التقدير : قدره أو قضاؤه ، ومعرفة أن في الآية حذفاً أمر ليس مستحيلاً ، فهناك دليل عليه ، وهو نسبة المجيء لله ، ومجيء الله لا يكون مجيء نقلة^(٤) .

٢- تسهيل تقدير المحذوف:

كما أن الحذف يحتاج إلى ما يدل عليه ويثبت حدوثه فإن المحذوف أيضاً لابد من أن يكون هناك ما يعين على تقديره وتحديده ؛ حتى تتحقق الفائدة من الحذف ؛ ولذلك جاز حذف الموصوف في نحو (رأيت رجلاً كاتباً) ، ولم يجز في نحو (رأيت رجلاً أبيض)^(٥) ، ففي الجملة الأولى دليل يجعل من تقدير المحذوف أمراً سهلاً ، وهو الوصف بالكتابة وهو لا يكون إلا في بشر ، أما الوصف في الجملة الثانية فلا يعين على تقدير المحذوف لانتطابقه على البشر والحيوان والجماد والنبات وغير ذلك .

٣- نفي الاحتمال عن كل من الحذف والمحذوف:

إن ادعاء الحذف يتطلب دليلاً قاطعاً على حدوثه ، وأيضاً على ما حذف ؛

(١) للخصائص لابن جني ٣٦٢ / ٢ .

(٢) مغنى اللبيب لابن هشام ص ٧٨٧ .

(٣) سورة الفجر الآية (٢٢) .

(٤) المحرر الوجيز لابن عطية ٤٤٥/١٥ . ومغنى اللبيب لابن هشام ص ٧٨٧ .

(٥) مغنى اللبيب لابن هشام ص ٧٨٧ .

حتى لا تنقض دعوى الحذف ويصير الأمر إلى الخلاف والجدل بسبب الاحتمال الناجم عن عدم وجود الدليل ، ومن ثم نجد أن ادعاء حذف الفعل في نحو (ضربي زيدا قائما) وتقديره بأنه (يقع) وجعل (ضربي) في هذه الحالة فاعلا للفعل المحذوف المقتر - ضعف بأنه تقدير ما لا دليل على تعيينه ؛ لأنه كما يجوز تقدير (يقع) يمكن تقدير (قل) أو (عدم) ، وأيضا بأنه يمكن جعل (ضربي) مبتدأ ، وهكذا أدى عدم الدليل إلى الاحتمال ، وصار هذا النوع من الحذف مرفوضا ؛ لأن ما لا يتعين تقديره لا سبيل إلى إضماره ^(١) .

٤- جعل المحذوف كالثابت المفوظ به :

للدليل يجعل المحذوف كالمذكور وبالتالي فكان الحذف لم يكن ، ومن ثم يمكن أن تظل الأحكام المترتبة على وجود المحذوف قائمة بعد حذفه كما في حذف (رب) بعد كل من (لفاء - اللو - بل) ، ومجيء ما بعدها مجرورا برب المحذوفة ، فهذه الحروف لما صارت عوضا عن (رب) دالة عليها ، أصبحت (رب) في حكم الثابت ؛ ومن ثم عملت بالرغم من حذفها ^(٢) .

٥- حذف معنى بعض أنواع المحذوف كالحروف :

الحرف لا معنى له في نفسه ، وإنما يؤدي معنى في غيره ، ومن ثم يعد حذفه بلا دليل سبباً في اضطراب الأسلوب وعدم فهم المقصود منه ، وذلك لاجتماع أمرين هما : الحذف بلا دليل ، وكون المحذوف لا معنى له في ذاته ، وإنما معناه مرتبط بوجوده مع غيره ، وبالتالي فحذفه بمفرده بلا دليل لا يفيد معناه المقصود منه ، ومن ثم منع بعض النحاة حذف (اللو) في نحو (أكلت سمكا لحما تمرا) ، وتأولوا المسموع من ذلك على البطل ، أما حذف الحرف

(١) مع الهوامع للسيوطي ١٠٥/١ . ومغنى اللبيب لابن هشام ص ٧٨٨ .

(٢) الخصائص لابن جني ٢٨٥/١ . والإنصاف في مسائل الخلاف لابن الأثير ٣٩٨/١ .

بدليل فلا مانع منه عندهم كحذف حرف الاستفهام ؛ لأن للمستفهم هيئة تدل على هذا الحرف المحذوف ^(١) .

٦- تجنب مخالفة أصول اللغة وقواعدها :

لقد كان للدليل أحيانا دور يتعلق بقواعد اللغة وأصولها يتمثل في تسوية نمط من أنماط الحذف ، هذا للنمط يمكن عدة من غير وجود الدليل خروجاً على أصول اللغة وقواعدها ، وذلك كالحذف في التنازع ، فالعامل في المذكور في نحو (أكرمني وأكرمت زيدا) عند البصريين هو الفعل الثاني ، وأما الفعل الأول فيقدر له فاعل محذوف ، يفسره المذكور بعده ، وهذا من شأنه عند الكوفيين أن يؤدي إلى الإضمار قبل الذكر ، وهو لا يجوز ، ويرد البصريون قول الكوفيين بأن في الكلام دليلاً على هذا المضمير ، فالإضمار هنا حدث على شريطة التفسير ودلالة اللفظ بعد ذلك على المضمير ، وهكذا سوغ وجود الدليل نمطاً من الحذف كان بعد في حالة عدم وجوده مخالفاً لأصل من أصول اللغة ، وهو (عدم جواز الإضمار قبل الذكر) ^(٢) .

هذه هي أبرز الأسباب التي اشترطت من أجلها للنحاة وجوب وجود دليل عند الحذف ، وهي أسباب كما يبدو من هذا العرض الموجز هدف للنحاة من خلالها إلى تحقيق أكبر قدر من الضبط للجملة التي يقع فيها الحذف ، حتى يفهم الحذف الوارد بها على وجه صحيح ودقيق مع مراعاة ضوابط اللغة وأصولها .

إن فالفهدف في النهاية من اشتراط الدليل هو تحقيق الفائدة المرادة من الحذف في إطار لغوي صحيح ، ومن هنا جاء رفض النحاة للحذف مع عدم وجود الدليل ، فهذا النمط — وفقاً لتصورهم للدليل وأهميته بالنسبة للحذف — يفتقد إلى ما يجعل منه صورة مفيدة ومضبوطة وهو الدليل .

(١) همج الهوامع للسيوطي ١٤٠/٢ .

(٢) الإتصاف في مسائل الخلاف لابن الأثير ٩٣/١ .

والأمر محل اتفاق بين النحاة فهم يقبلون أى نمط من أنماط الحذف عندما يثبت لديهم وجود دليل عليه وفق المفهوم السابق ، أما ما عدا ذلك من أنماط الحذف التى لا دليل عليها فهم يتوقفون عندها ، ثم تتعدد مواقفهم منها وتباین ما بين الرفض والوصف بالضرورة والقبول بشروط والوصف بالقلّة أو الندرة ، وغير ذلك مما سنعرض له لاحقا .

وهذا يثور تساؤل وهو : ما الفرق بين الحذف مع وجود الدليل ، وبين الحذف بغير دليل ؟ إن الإجابة عن هذا التساؤل تتطلب توضيح ظاهرة الحذف بغير دليل ومسوغاتها وضوابطها ، وذلك كما تعرفنا قبل ذلك إلى الحذف مع وجود الدليل وأسبابه وفوائده ، وبعد هذا التوضيح يمكن تقويم هذه الظاهرة من حيث اتفاقها مع ضوابط اللغة ومدى خنمتها لأغراض أساليبها ، وهو ما سوف نعرض له فيما يلي .

ثانيا : التعريف بالحذف بغير دليل .

إن المتتبع لظاهرة الحذف بغير دليل من خلال نماذجها التى تجسدت فيها يجد أنها تطرقت إلى أجزاء مختلفة من الجملة ، وذلك كما يلى :

١- حذف الموصوف :

لا يجوز حذف الموصوف عند النحاة إلا بدليل وذلك نحو (اثنى بماء ولو باردا) ، أما حذفه بغير دليل فهو غير جائز فلا يقال : (مررت بطويل) ؛ لأنه يؤدى إلى اللبس ؛ لعموم الصفة ، فالممرور به في المثال السابق غير معروف هل هو رجل أم منزل أم بستان أم غير ذلك مما يوصف بهذه الصفة ، فمثل هذا لا يجوز إلا في الضرورة نحو قول الشاعر ^(١) :

(١) البيت من الهزج ، نسب لأبى داود الإيادى ولعقبة بن سابق ، لسان العرب مادة (شنج) والضرائر لابن عصفور ص ١٧٠ ، وأدب الكتّاب لابن قتيبة ص ٤٤ والقصرى :

وقَصْرَى شَنْجِ الأَسْمَاءِ نَبَّاحٍ مِنَ الشَّعْبِ

فها هنا موصوف محذوف يمكن تقديره على أنه (ظبى)^(١)، والصفات المذكورة تصلح للتيسر أيضا .

وهكذا فحذف الموصوف بلا دليل يجعل للكلام ملبسا ، وبالتالي لا يجوز ولكن إذا نظرنا للصور المختلفة التي أوردتها النحاة لاستعمال الصفة مجيزين إياها وجدنا بعضها يمكن عدة من قبيل الحذف بغير دليل ، وذلك كما في نحو : (أكلت طيبا) و (لبست لبنا) فحذف المنعوت هنا جائز حسن ، وذلك بالرغم من أنه لا دليل عليه على عكس ما يقوله السهيلي من كون الفعل دالا عليه ، فدلالة للفعل على المحذوف قاطعة في نحو (سرت. سريعا) و (أقمت طويلا) أما في (أكلت طيبا) و (لبست لبنا) فالماكول قد يكون : لحما ، وقد يكون تمرا ، وقد يكون خبزا ، والملبوس قد يكون ثوبا وقد يكون حذاء ، فليس هناك قرينة تحين المقصود ومن ثم يعد هذا حذفًا بلا دليل^(٢) .

٢- حذف التمييز

لا يجوز حذف التمييز عند النحاة إلا بدليل ، فلا يقال : (اشتريت ثلاثين) إلا إذا كان هناك دليل يعلم منه المراد من المحذوف ، فإذا لم يكن هناك دليل لزم ذكر التمييز إلا إذا أراد المتكلم الإلغاز ولم يرد البيان فحينئذ يمكن حذف التمييز بلا دليل ، ففرض المتكلم هو الفیصل في صحة أو عدم صحة حذف التمييز بلا دليل^(٣) .

الضلع التي تلى الشاكلة بين الجنب والبطن ، وشنج الأسماء : متقبض الأسماء ، والشعب : جمع أشعب ، وهو الذى تشعب قرناه أى : تنكسرا ، والنباح : صوت الكلب والظبى

والتيسر والحية . لسان العرب مادة (قصر) و (شنج) و (شعب) و (نبج) .

(١) لسان العرب لابن منظور مادة (نبج) وانظر مع اللوامع للسيوطي ١٢٠/٢ .

(٢) نتائج الفكر في النحو السهيلي ص ٢٠٩ .

(٣) للخصائص لابن جنى ٣٨٠/٢ .

٣- حذف (واو العطف)

لا يجوز حذف (واو العطف) عند بعض النحاة ؛ لأنه لا يوجد في الكلام ما يفيد معناها ، وبالتالي فحذفها يكون بغير دليل ، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى اللبس وعدم وضوح المراد ، ومن ثم فإن مثل : (أكلت سمكا لحما تمرا) لا تحمل على حذف الواو ، وإنما تحمل على اللبدل ، وقد أجاز بعض النحاة ذلك استنادا إلى وروده في بعض النصوص الفصيحة كحديث (تصدق رجل من ديناره من درهمه من صاع بره من صاع تمره) (١) .

٤- حذف مفعولى (ظن) وأخواتها .

لا يجوز حذف مفعولى (ظن) وأخواتها عند بعض النحاة بغير دليل ، فلا يقال : (أظن) أو (أعلم) من (أظن أو أعلم زيدا منطلقا) دون أن تكون هناك قرينة على هذا المحذوف ، والسبب في ذلك عدم حصول الفائدة ، فلا يوجد إنسان يخلو من ظن أو علم ، ويجيز نحاة آخرون هذا الحذف اكتفاء بالفائدة الحادثة من إسناد الفعل لفاعل ، وهم يسمون هذه الفائدة بالفائدة القاصرة ، وهى تخالف الفائدة التامة التى تحدث بنكر المفعولين ، ومن ثم فالصورة جائزة وخاصة أنها وردت عن العرب في نحو قولهم : (من يسمع يخل) (٢) .

٥- حذف المخافيل من الأفعال التى تنصب ثلاثة مخافيل

لم يجز بعض النحاة الحذف هنا أيضا بغير دليل سواء أكان المحذوف هو المفعول الأول فقط ، أم المفعولين الثانى والثالث فقط ، أما الأول فلائنه كالفاعل وأما الثانى والثالث فالتنفص للسبب المنكور مع حذف مفعولى ظن ، وهو

(١) معجم الهوامع للسيوطى ١٤٠/٢ .

(٢) اللباب فى علل البناء والإعراب للعبرى ٢٤٧/١ ، وأسرار العربية لابن الأنبارى ص

١٦٠ ، ومعجم الهوامع للسيوطى ١٥٢/١ .

عدم الفائدة ، ولجاز ذلك نحاة آخرون ففي (أعلمت زيدا بكرا قائما) يجوز حذف المفعول الأول وذكر المفعولين الآخرين ، ويجوز حذف المفعولين الثاني والثالث وذكر الأول دون دليل ؛ لأن الكلام لم يخل من فائدة في كل صورة من الصورتين فنكر المعلم به في الصورة الأولى (أعلمت بكرا قائما) فائدة ، وذكر المعلم في الصورة الثانية (أعلمت زيدا) فائدة أيضا ومن ثم جاز الحذف هنا بلا دليل ^(١) .

٦- حذف الفاعل

لا يجوز حذف الفاعل عند معظم النحاة إلا بدليل في صور منها : فاعل المصدر نحو قوله تعالى : (أو إطعام في يوم ذي مسغبة) ^(٢) .

ومنها : باب نائب الفاعل حيث يحذف الفاعل ، وتتغير صيغة الفعل وصورته ، ويحل نائب الفاعل محل الفاعل وذلك نحو (ضُربَ زيد) ومنها : حذفه مع عامله تبعاً له كقولك : (زيدا) لمن قال : (من أكرم ؟) والتقدير : (أكرم زيدا) ، ومنها : فاعل الفعل المؤكد بالنون المسند لواو الجماعة أو ياء المخاطبة نحو (تلبون) و (إماما ترين) فكل من ولو الجماعة وياء للمخاطبة حذف لالتقاء الساكنين ، ومنها : صورة الاستثناء المفرغ نحو : (ما قام إلا هند) ، ومنها فاعل (أفعل به) في (لتعجب نحو (أسمع بهم وأبصر) ، ومنها : إذا قام مقامه حالان نحو (فتلقها رجل رجل) والأصل فتلقها الناس رجال رجالا ، فحذف الفاعل وأقيم الحالان مقامه ^(٣) .

(١) شرح الكافية لابن الحاجب ١٧٦/٢ ، واللباب في علل البناء والإعراب ٢٥٨/١ ، ومع الهوامع للسيوطي ١٥٨/١ .

(٢) سورة البلد الآية (١٤) .

(٣) ارتشاف الضرب من لسان العرب لأبي حيان ١٨٢/٢ ، ومع الهوامع للسيوطي ١/١٦٠ ، والتصريح بمضمون التوضيح للشبّخ خالد الأزهري ٢٧٢/١ .

وقد أجاز للكسائي حذف الفاعل مطلقا لدليل كالمبتدأ والخبر وخرج عليه إعمال الفعل الثاني في نحو : (ضربني وضربت عليا) ففاعل الأول عنده محذوف يدل عليه الظاهر بعده ^(١) .

أما حذف الفاعل بلا دليل فلم يذكر صراحة عند النحاة ، وذلك لأن فكرة حذف الفاعل غير مقبولة عند معظم النحاة لأسباب منها : أنه معتمد البيان في الجملة إذ يتوقف انعقاد الكلام عليه ، ولأنه يستتر أحيانا في الجملة فإذا جاز حذفه التمس الحذف بالاستتار ^(٢) ولأن المسند أي : (الفعل) حكم ولا بد للحكم من محكوم عليه فهما متلازمان ^(٣) .

وبالرغم من عدم ذكر حذف الفاعل بلا دليل صراحة عند النحاة فإننا نجد بعض النماذج الفصيحة قد وردت خالية من الفاعل ، ولم يجعلها النحاة من الحالات التي يطرد فيها حذف الفاعل كالحالات المذكورة سابقا ، هذه النماذج يمكن جعلها تمثل حذف الفاعل بلا دليل من ذلك قوله تعالى : ﴿ ثم بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات ليسبحنه حتى حين ﴾ ^(٤) ، وقول الشاعر ^(٥) :

فلئن كان لا يرضيك حتى تردني إلى قطري لا إخالك راضيا

(١) شرح المفصل لابن يعيش ٧٧/١ ، وشرح جمل الزجاجي لابن هشام ص ١٩٣ ، وتبعه في ذلك ابن مضاء . انظر لرد على النحاة ص ٩٥،٩٤ .

(٢) شرح التسهيل لابن مالك ١١٨/٢ .

(٣) التصريح بمضمون للتوضيح للشيخ خالد الأزهرى ١ / ٢٧١ .

(٤) سورة يوسف الآية (٣٥) .

(٥) البيت من الطويل ، وهو لمؤثر بن المضرب وقد هرب من الحجاج حينما دعاه إلى

حرب الخوارج . وقطري هو قطري بن الفجاءة كان على رأس الخوارج شواهد العيني

٤٥١/٢ ، وشرح المفصل لابن يعيش ٨٠/١ ، المحتسب لابن جنى ١٩٢/٢ ، والنوادر

لابي زيد ص ٤٥ .

ففي هذين الموضعين وأمثالهما لا يقول للنحاة بحذف الفاعل بلا دليل وإنما يقولون بإضماره ثم تعلّق هذا الإضمار وتفسيره بدليل من اللفظ أو المعنى أو الحال المشاهدة ، وذلك كما يظهر من قول ابن مالك : (وإذا توهم حذف فاعل فعل موجود فلا سبيل إلى الحكم بحذفه ، بل يقدر إسناده إلى ملول عليه من اللفظ والمعنى) ^(١) ويقول في موضع آخر : (ويرفع توهم الحذف إن خفي الفاعل جعله مصدرا متوينا ونحو ذلك) ^(٢) .

ويظهر من كلام ابن مالك أمران : الأول أن الفاعل لا يحذف ومن ثم يعد ما يوهّم خلاف ذلك من قبيل الإضمار الذي له ما يفسره ، والثاني هو أنه لا بد من البحث عن دليل يفسر هذا الإضمار ، هذا الدليل إن لم يكن موجودا في اللفظ أو المعنى فلا بد من التماسه بأى طريقة أخرى كجعله مصدرا متوينا أو غير ذلك .

لقد أدى الانطلاق من مسلمة عدم جواز حذف الفاعل ووجوب البحث عن ما يفسره إذا توهم كونه محذوفا إلى تخريج أمثلة عديدة منها المثالان المذكوران على أوجه بعيدة استنادا إلى أدلة متكلفة لا تصمد أمام التحقيق كأدلة قاطعة على أن هناك فاعلا مضمرا له ما يفسره ، ففي الآية المذكورة نجدهم ينكرون أن الفاعل المضمر تقديره المصدر (بداء) والدليل عليه هو الفعل المذكور (بدا) وعلى هذا يكون تقدير الكلام (بدا لهم بداء) أى : (ظهر لهم رأى) ^(٣) .

ومما يضعف ذلك للتقدير أننا لا نستطيع إسناد جميع الأفعال إلى مصادرها ، فلا نستطيع ذلك في (فتح - خرج - علم) ، ومن ثم نجد ابن

(١) شرح التسهيل لابن مالك ١١٩ / ٢

(٢) المصدر السابق ١٢٤ / ٢ .

(٣) شرح التسهيل لابن مالك ١٢٢ / ٢ .

مالك يقصر هذا النوع من الإسناد على الفعل الذي يشعر برأى مثل (ظهر - بان - تبين) وأفعال الاستثناء مثل (قاموا ماعدا زيدا وخلا عمرا) فكأنه يفصل قاعدة بناء على هذا التوجيه المذكور للآية .

ويضعف ذلك التقدير أيضا أن المعنى الظاهر لقولنا : (بدا لي بدء) هو (ظهر لي ظهور) والقول بأن المراد (ظهر لي رأى) يعد تأويلا للمعنى الظاهر ، فهناك تقدير ثم تأويل لهذا التقدير وهذا يعد تكلفا .

ويضعف منه أيضا أننا عند تركيد الفعل (بدا) بمصدره نستطيع أن نقول بناء على التقدير المذكور : (بدا لي بدء بدء) ولا يخفى ما في الأسلوب من ضعف وثقل وتكلف . هذا من شأنه أن يرجح كون حذف الفاعل في الآية بغير دليل .

وإذا نظرنا إلى بيت سوار للمذكور وجدنا معظم النحاة يجعلون فاعل (يرضيك) مضمرًا يدل عليه الحال المشاهدة ، ويصير تفسير الحال كتقديم الظاهر ، ويكون التقدير حينئذ : (فإن كان لا يرضيك ما جرى في الحال التي نحن عليها) ^(١) .

ويضعف هذا التقدير أنه لا يمكن القطع به ، فليس هناك ما يمنع أن يكون تقدير الكلام (لا يرضيك إلا أن تردني) حملا على معنى الكلام ويكون الفاعل محذوفا متعلقا على المعنى ^(٢) .

ويضعف منه أيضا أن فيه إضمار قبل الذكر وهو غير جائز عند كثير من النحاة. ومن ثم فالظاهر أن فاعل يرضيك محذوف وأنه ليس ثمة دليل عليه.

(١) شرح التسهيل لابن مالك ١٢٣ / ٢ ، وشرح المفصل لابن يعيش ٨٠ / ١

(٢) قال بذلك الفراء . الخصائص ٤٣٥ / ٢ .

وليس من شك في أن عدم تعيين الفاعل بدليل في كل من الآية والبيت المذكورين وفي أمثالهما إنما هو لغرض ما ، وهو ما سوف نتناوله بالتفصيل عند الحديث عن فوائد وأغراض الحذف من غير دليل .

٧- حذف المضاف

لا يجوز حذف المضاف عند النحاة إلا بدليل كما في قوله تعالى : «واسأل القرية»^(١) . فالتقدير (أهل القرية) والدليل هو أن القرية معلوم أنها من حيث كونها حجارة وأرض لا تسأل ، وأيضاً فالغرض من السؤال هنا هو رد الجواب ، وهذه الأشياء التي تتكون منها القرية لا تجيب ، أما حذف المضاف بلا دليل فهو لا يجوز عند النحاة إلا في الضرورة نحو قول الشاعر:^(٢)

عشية فر الحارثيون بعدما قضى نحبه في ملتقى القوم هوبر
يريد (ابن هوبر) ، وقد عرف هذا التقدير من غير هذا البيت^(٣) .

والسبب في ذلك هو أن ذلك من شأنه أن يؤدي إلى اللبس فلا يجوز (رأيت هنداً) ويكون للقاتل يريد (رأيت غلام هند) ؛ لأن الرؤية يجوز أن تقع على هند كما تقع على الغلام .

أما جوازه في الضرورة بالرغم من كونه يؤدي إلى اللبس فمره إلى أحد أمرين : الأول الثقة بعلم المخاطب ، والثاني : أن حذف المضاف الذي لا لبس في حذفه بسبب الدليل قد كثر كثرة هونت من أمر الحذف المؤدى للإلباس إذا وقع لقلته فلم يعأ به^(٤) .

(١) سورة يوسف الآية (٨٢) .

(٢) البيت قاتله ذو الرمة وهو في ديوانه ص ٢٣٥ ، والدرر اللولع ٢ / ٦٤ ، وارتشاف الضرب لأبي حيان ٢ / ٥٢٨ .

(٣) ارتشاف الضرب لأبي حيان ٢ / ٥٢٨ .

(٤) شرح المفصل لابن يعوش ٣ / ٢٥ .

وقد رد للنحاة ما نسب لابن جني من إجازته هذا النوع من الحذف ، وذلك كما يظهر من اعتراضهم على تقدير (جلست زيدا) على حذف مضاف وأن المراد (جلست جلوس زيد) ، فنكروا أن ذلك لا يجوز ، لأنه لا يتعين حذف (جلوس) لاحتمال أن يكون المقدر كلمة (إلى) ^(١) .

٨- حذف حرف الخفض

لا يجيز البصريون حذف حرف الخفض في القسم إلا بعوض هذا العوض يقوم مقام الدليل على الحرف المحذوف ، وذلك مثل (الله ما فعلت كذا) أو (ها الله) فألف الاستقهام في المثال الأول ، وها التنبيه في الثاني كل منهما يقوم مقام حرف القسم كعوض عنه ، والذي يدل على ذلك أنه لا يجوز الجمع بينهما فلا نقول : (أ و الله) ولا (ها و الله) فالعوض والمعوض لا يجمع بينهما .

وذهب الكوفيون إلى جواز حذف حرف الخفض في القسم بلا دليل ولا عوض ، واستدلوا بمجيئه عن العرب ، فقد روى الفراء أن العرب يقولون : (الله لتعلن) فيرد المجيب (الله لأعلن) .

ويجيز الكوفيون حذف حرف الخفض أيضا في غير القسم مع بقاء عمله بلا دليل ولا عوض استدلالا بمجيئه عن العرب كما في نحو ما روى عن رؤية إذا قيل له : كيف أصبحت ؟ قال : (خير عافاك الله) .

وقد رد البصريون بعض أدلة الكوفيين على أن كثرة الاستعمال هي التي سوغت هذا الحذف كما في (الله لأعلن) ، والبعوض الآخر على القلة والشذوذ الذي لا يقاس عليه ^(٢) .

(١) ارتشاف الضرب لأبي حيان ٥٢٩ / ٢ ، ومعنى اللبيب لابن هشام ص ٧٨٨ .

(٢) الإنصاف في مسائل الخلاف للمسألة (٥٧) ١ / ٣٩٣-٣٩٩ .

٩- حذف الموصول

الموصول إذا كان (أن) المصدرية يجيز للنحاة حذفه مع عدم بقاء عمله ، وقد أوردوا على ذلك شواهد بعضها محمول على الحذف بدليل نحو استدلالهم بقوله تعالى : ﴿ ومن آياته يريكم البرق خوفاً وطمعاً ﴾ ^(١) فالتقدير (أن يريكم) ودليل هذا التقدير هو حاجة الجملة إلى مبتدأ حتى تستقيم من حيث الإسناد ، والآخر يمكن حمله على الحذف بغير دليل كما في قول الشاعر ^(٢) :

وقالوا ما تشاء فقلت ألهو إلى الإصباح لئلا أثير

فقد قدره النحاة (أن ألهو) ولا دليل على ذلك إذ من الممكن تقدير الكلام (فقلت : مشيت إلى ألهو) دون (أن) ، وكما في ما ذكره من قول العرب : (أذهب إلى البيت خير لي) فالتقدير (أن أذهب) وهذا لا دليل عليه؛ لأنه يمكن تقدير الكلام (أنا أذهب إلى البيت ذلك خير لي) ^(٣) .

أما حذفه مع بقاء عمله فقد أجازوه الكوفيون بلا بدل وذلك استدلالاً بوروده في النصوص النصيحة كما في قراءة عبد الله بن مسعود ﴿ وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدوا إلا الله ﴾ حيث نصبت (تعبدوا) بأن مقدرة وذلك لأن التقدير (أن لا تعبدوا) ، وجعل البصريون ذلك حذفاً بغير دليل ، فليس في الكلام ما يدل على (أن) المحذوفة ، كما يحدث عند عملها محذوفة بعد (الفاء والواو وأو واللام وحتى) فهذه الحروف تعد حينئذ دليلاً على حذف (أن) ومن

(١) سورة الروم الآية (٢٤) .

(٢) البيت من الوافر ، وهو لعروة بن الورد العبسي — لدرر اللوامع ٣/١ ، ولسان العرب مادة (لئ) .

(٣) شرح التسهيل لابن مالك ١/ ٢٣٣ - ٢٣٥ .

ثم تعمل محذوفة بعدها ، وأيضاً فالقراءة للمذكورة يمكن تخريجها على أن (تعبدوا) مجزوم بلا ؛ لأن المراد بها النهي ^(١) .

أما إذا كان الموصول اسماً فالكوفيون يجيزون حذفه بدليل ويستشهدون على ذلك بشواهد منها قوله تعالى: ﴿وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم﴾ ^(٢) أى : (وبالذي أنزل إليكم) وأيضاً فإن بعض ما استشهدوا به يمكن حمله على الحذف بغير دليل ، وذلك نحو قول الشاعر ^(٣) :

فوالله ما نلتُم وما نيل منكم بمعتلٍ وفقٍ ولا متقارب
قد ره ابن مالك تبعاً للكوفيين (ما الذي نلتُم) ، ولا دليل على هذا التقدير ؛ إذ إن معنى البيت يستقيم دون تقدير (الذي) فالمعنى دون تقدير يكون (لم تجودوا بشيء معتل) فما نافية و (نلتُم) تعنى (جنتم) و (بمعتل) تتعلق (بنلتُم) وهكذا لا يحتاج البيت لتقدير ^(٤) .

هذا بالإضافة إلى جواز تقدير (ما) نافية محذوفة بعد (ما) الأولى للحجازية العاملة عمل ليس ^(٥) .

١٠- حذف المفعول به

يجيز النحاة حذف المفعول به بدليل كما في قوله تعالى : ﴿ما ودعك ربك وما قلى﴾ ^(١) ، ويسمونه اختصاراً ، ويجيزون أيضاً حذفه بغير دليل كما

(١) الإنصاف فى مسائل الخلاف المصالة (٧٧) ٢ / ٥٥٩ - ٥٧٠ .

(٢) سورة العنكبوت الآية (٤٦) .

(٣) للبيت من الطويل نسبة ابن مالك لحسان بن ثابت وليس فى دوافعه ، وقيل هو لعبد الله بن ربيعة . الدرر اللوامع ١ / ٦٨ ، وشرح أبيات مغنى للبيب ٧ / ٣٤٦ . وشرح التسهيل لابن مالك ١ / ٢٣٥ .

(٤) شرح التسهيل لابن مالك ١ / ٢٣٥ ، ومع الهولمغ للسيوطى ١ / ٨٨ ، ٨٩ .

(٥) سب ابن هشام هذا التقدير لابن مالك . مغنى للبيب ص ٨٣٦ .

(٦) سورة الضحى الآية (٣) .

في قوله تعالى : «وأنه هو أضحك وبكى وأنه هو أمات وأحيا» ^(١) فالمراد هنا هو أن الله هو المضحك المبكى المميت المحيي ، فكأن للمتعدى هنا كاللزم في الدلالة على نسبة الفعل للفاعل فقط دون قصد التعدي لمفعول به ، ويسمونه اقتصارا ^(٢) .

١١- حذف حرف الجزم

يرى اللغويون جواز حذف حرف الجزم وبقاء الفعل مجزوما ويستتلون على ذلك بوروده عن العرب كما في قول الشاعر :

محمد تغد نفسك كل نفس إذا ما خفت من أمر تبالا ^(٣)

فالتقدير (لتغد) ثم حذفت اللام لكثرة الاستعمال وظل الفعل مجزوما .

(١) سورة النجم الآيةان (٤٣) ، (٤٤) .

(٢) ارتشاف الضرب لأبي حيان ٢ / ٢٨٣ ، وشرح المفصل لابن يعيش ٢ / ٣٩ ، ٤٠ ، ومغلي التلييب لابن هشام ص ٧٩٧ - ٧٩٩ ، وتجدر الإشارة هنا إلى أن ابن هشام قد تناول مسألة حذف للمفعول به بطريقة تخالف تناوله لجميع صور الحذف الأخرى ، حيث جعل حذفه متعلقا بفرض القائل ، وقسمه إلى ثلاثة أنماط تبعا لهذا الغرض ، ولم يقبل تقسيم النحويين للحذف من حيث كونه بدليل لم بغير دليل ، بل إنه تبعا لتقسيمه هو يفرض تسمية للمفعول في نحو آية النجم المذكورة (محذوفا) قائلًا بأن الفعل قد تنزل هنا منزله ما لا مفعول له ، وموقفه هذا يحتاج إلى تفسير وخاصة مع اعتبار ما قرره هو في المتن ص ٨٥٣ من أن للنحوي يلزمه عند النظر في الحذف أن يراعى ما تقتضيه الصناعة ، وغير خاف أن الصناعة تقتضى هنا البحث عن مفعول للفعل لأنه متعد . ومن ثم فالظاهر أن ابن هشام بموقفه هذا كان يرى قصورا في تناول النحويين للحذف .

(٣) اختلاف في نسبته فقيل لحسان بن ثابت وقيل للأعشى وقيل لأبي طالب بن عبد المطلب عم الرسول صلى الله عليه وسلم ، والبيت في الكتاب لسبيويه ١ / ٤٠٨ ، وبخرانة الألب ٣ / ٢٢٩ وشرح الرضى على الكافية ٢ / ٢٤٩ .

والبصريون يرون ذلك حذفاً بلا دليل ومن ثم فهو لا يجوز ، فليس في اللفظ ما يبين عن ذلك المحذوف أو يدل عليه كما تدل (الواو والفاء وبل) على (رب) بعد حذفها ، أما ما ظاهر أنه جزم للفعل فهو عندهم ليس جزءاً وإنما الفعل مرفوع وأصله (تفدى) وهو خبر يراد به الدعاء ، وحذفت الياء اجتزاء بالكسرة عنها لضرورة الشعر ، والاجتزاء بالحركات عن حروف المد كثير في كلام العرب ^(١) .

١٢- حذف جواب الشرط

يحذف جواب الشرط عند النحاة إذا دل عليه دليل نحو قوله تعالى : ﴿ قالوا طائركم معكم أن ذكرتم بل أنتم قوم مسرفون ﴾ ^(٢) فالجواب محذوف تقديره (تطيرتم) ، وقد دل عليه ما ذكر في الآيات السابقة من تنكير للرسل لهم وخطابهم للرسل عندئذ بتطيرهم بهم .

وقد أجاز البصريون أيضاً حذف الجواب في نماذج يمكن حملها على الحذف بغير دليل نحو قوله تعالى : ﴿ وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة زمرا حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها وقال لهم خزنتها سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين ﴾ ^(٣) ، فالبصريون فراراً من القول بزيادة الواو ، ويأن (فتحت أبوابها) هي الجواب يقولون بأن الجواب محذوف تقديره : (..... وفتحت أبوابها فازوا ونعموا) ،

(١) الإنصاف في مسائل الخلاف المسألة (٧٢) ٢ / ٥٢٤ - ٥٤٩ .

(٢) سورة يس الآية (٩) .

(٣) سورة الزمر الآية (٧٣) .

وليس في الكلام ما يقطع بأن هذا هو تقدير المحذوف - إن كان ثمة محذوف (١)
فمن الممكن أن يكون تقديره (حتى إذا جاعوها جاعوها وفتحت أبوابها) (٢) .

١٣- حذف خبر (ليس)

أجاز الفراء وتبعه ابن مالك حذف خبر (ليس) بغير دليل إذا كان
اسمها نكرة عامة ، وفي هذه الحالة تستغنى (ليس) بالاسم عن الخبر مثل (لا)
وذلك كقول العرب : (ليس أحد) أى : (ليس هنا أحد) وكقول الشاعر (٣) :

يلستم وخلتم أنه ليس ناصر فيؤتم من نصرنا خير معقل
والسبب في ذلك أن الكلام يتوهم تمامه بليس والنكرة بعدها ، ومن ثم
يمكن الاستغناء عن الخبر .. وقد رفض بعض النحاة ذلك وعده من الضرورة (٤) .

١٤- حذف المبتدأ وحذف الخبر .

هناك أساليب تختلف النحاة في تحديد المحذوف فيها لعدم الدليل ، بحيث
يصير للأسلوب تقديران كل منهما له وجه ، وذلك نحو قوله تعالى : ﴿ نصبر
جميل ﴾ (٥) وقوله تعالى : ﴿ طاعة معروفة ﴾ (٦) ، فقد ذهب بعض النحاة إلى أن

(١) يرى الكوفيون أن (فتحت ..) هي الجواب وأن الواو قبلها زائدة ، ويقويه عندنا مجيء
الآية التي قبلها دون واو وهي (وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمرا حتى إذا جاعوها
فتحت أبوابها ..) .

(٢) نسب هذا التقدير للخليل بن أحمد . المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية
١/ ٥٧١ ، ٥٧٢ . وانظر الإصناف في مسائل الخلاف لابن الأنباري ١/ ٤٥٩ ،
٤٦٠ ، ٤٦١ .

(٣) البيت في لدرر اللوامع ١/ ٨٥ ، ولرشف الضرب ٢/ ٩٤ وشرح التسهيل لابن مالك
١/ ٣٥٩ ، وهو غير ممتوب .

(٤) لرشف الضرب لأبي حيان ٢/ ٩٥ .

(٥) سورة يوسف الآية (١٨) .

(٦) سورة النور الآية (٥٣) .

المحذوف هو المبتدأ ، وعلى هذا يكون التقدير في الآية الأولى : (شائي صبر جميل) وفي الثانية (الذي يطلب منكم طاعة معروفة) وذهب آخرون إلى أن المحذوف هو الخبر وعلى هذا يكون التقدير في الآية الأولى : (صبر جميل أمثل من غيره) وفي الثانية (طاعة معروفة أمثل بكم من هذه الأيمان الكاذبة).

وهكذا تعد هذه الصورة من صور الحذف بغير دليل لعدم وجود ما يوجب تعيين المحذوف ^(١).

١٥- حذف نون الرفع ونون الوقاية

قد تجتمع نون الرفع ونون الوقاية في آخر الفعل وحينئذ يكون لهما ثلاث صور : الأولى : لفظك نحو ﴿أتعداني أن أخرج﴾ ^(٢) والثانية : الإدغام كما في قراءة (أتعداني) في الآية السابقة ، والثالثة : الحذف نحو قراءة ﴿أناجوني في الله﴾ ^(٣) بنون واحدة .

وفي المحذوف خلاف ، فهناك من قال بأن المحذوف نون الرفع ، وهناك من قال بأنه نون الوقاية ، وليس هناك دليل يقطع بتعيين المحذوف وإنما كل فريق له أدلة عقلية لا يمكن ترجيحها على أدلة للفريق الآخر ^(٤).

(١) معنى اللبيب لابن هشام ص ٨٠٥ ، ٨٠٦ وجمع الهولمع للسيوطي ١/ ١٠٣ .

(٢) سورة الأحقاف الآية (١٧) وهي مروية عن ابن عمر وعاصم وأبي عمرو. المحرر الوجيز لابن عطية ٣/ ٣٥٣.

(٣) سورة الأنعام الآية (٨١) وهي قراءة نافع وابن عمر. المحرر الوجيز لابن عطية ٥/ ٢٦٤.

(٤) راجع هذه الأدلة تفصيلا في مع الهولمع ١/ ٥١ ، ٥٢ ، وانظر شرح التسهيل لابن مالك ١/ ٥١-٥٣ .

إن هذه النماذج المتنوعة تجعلنا ندرك أننا أمام ظاهرة لغوية تتجسد أماناً وتفرض نفسها علينا من خلال ورودها في نصوص فصيحة عن العرب ، وفي أمثلة لغوية صنعها اللغويون ، ومن خلال الضوابط والقواعد التي على أساسها قام علماء اللغة بتحليل أساليب اللغة ووضع القوانين التي تكفل لمستخدميها الإفادة منها .

هذه الظاهرة تتمثل في أن هناك حذفاً ما قد يحدث في الجملة دون أن يكون عليه دليل ، وهو بلا شك يختلف عن الحذف المتفق عليه عند جميع النحاة وهو الحذف بدليل ، ولتوضيح وجه الخلاف بينهما ينبغي توصيف هذه الظاهرة بحيث تتضح أبعادها ومظاهرها ومواقف علماء اللغة منها حتى يكون ذلك أساساً لتقويمها .

إن أول ما تجدر الإشارة إليه عند محاولة توصيف ظاهرة الحذف بغير دليل هو أنها لا تختص بنوع معين من المحذوفات في الجملة فقد حدثت في المبتدأ والخبر والتمييز والمضاف وفي حروف الخفض والعطف وفي الفاعل وجواب الشرط والمفعول به كما سبق عرضه ، ومن ثم يمكن القول بأن تخصيص ابن هشام للحذف من غير دليل بالفضلة التي ليس في حذفها ضرر معنوي مثل (ما ضربت إلا زيدا) أو صناعي مثل (ضربني وضربته زيد) ^(١) . يفقد للدقة .

(١) معنى اللبيب ص ٧٨٧. وتجدر الإشارة هنا إلى أنه على الرغم من هذا التقييد والتخصيص من ابن هشام للحذف بغير دليل فإنه يحسب له أنه الوحيد من النحاة اللدائي — حسبما تيسر لي من اطلاع — الذي وضع ما يمكن أن يعد ضوابط عامة للحذف بغير دليل ، وهذا بالطبع يتضمن اعترافاً به وعدم إنكار له ، وهو أمر لم يلق قبولا لدى بعض العلماء المحققين كالأستاذ الدكتور طاهر سليمان حمودة الذي يقول : (ولا أرى صحة ما يذهب إليه ابن هشام من عدم اشتراط الدليل في المحذوف الفضلة ذلك أنه ما لم

فالحذف بغير دليل قد حدث مع الفضلة وغيرها كما ظهر في العرض السابق ، وأيضا فإن قصر الحذف بغير دليل على الفضلة فقط مقتضاه أن الفضلة يستغنى عنها دون أن يتأثر الكلام ودون أن يكون هناك غرض من وراء هذا الاستغناء ، وهذا مخالف لحال كثير من الفضلات التي منها ما يتوقف المعنى والفائدة على وجوده كالحال في قولنا : (الميت من يعيش يائسا من كل ما حوله) ومنها ما يظل المعنى دونه قاصرا كالمفعول به في (لقي الرجل حقه) ومنها ما يلزم ذكره لعارض ما كالحال التي تسد مسد الخير في قولنا : (ضربي العبد مسيئا) .

وثاني ما يميز الحذف بغير دليل أن الكلام المذكور يؤدي معنى مفهوما تاما مفيدا، فالإفادة هنا غير متعلقة بتقدير المحذوف، فعندما يقول القائل: (أكلت طيبا) بحذف الموصوف أو (الله يخلق ويرزق) بحذف المفعول أو (ليس محسن) بحذف الخبر أو (من كان لا يعلم أنني قوى فبدن مني كي أصارعه) بحذف لام الأمر التي تجزم المضارع أو غير ذلك من الأساليب التي تعد من الحذف بغير دليل — إنما يقول كلاما مفيدا يؤدي معنى مستقلا .

والفائدة التي تتحقق بالكلام المذكور في الجملة التي فيها حذف قد أطلق عليها بعض النحاة (الفائدة للقاصرة) ^(١) يعنون بذلك أن الجملة التي يحدث فيها حذف تمثل مستوى أقل في الفائدة من الجملة التي لم يحدث فيها حذف والتي تحقق مستوى من الفائدة يسمونه (الفائدة للتامة) ^(٢) وهذا الإطلاق مقتضاه أن

يوجد دليل فلا إمكان لتقدير المحذوف البتة ، سواء كان المحذوف جملة أو أحد ركنيها لم

فضلة (ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي د . د . طاهر سليمان حمودة ص ١٢١ .

(١) الباب في عل البناء والإعراب ١ / ٢٤٧ ، وقد سبق ذكر هذا عند الحديث عن حذف مفعولى (ظن) .

(٢) المصدر السابق .

الجملة التي حدث فيها حذف هي صورة مجتزأة من الجملة نفسها ولكن دون حذف ، وهو الافتراض لا يؤيده الواقع اللغوي الذي يؤكد أن كلا من الجملتين نمط مستقل يريده للمتكلم بذاته ابتداء ويقصد إليه قصدا لأغراض يريدها ، ومما يؤيد ذلك أننا نجد أن للشاعر قد يحذف أحيانا بالرغم من قدرته على إيراد المحذوف ونكره دون أن يؤثر ذلك في وزن البيت، وذلك كما في قول الشاعر: ^(١)

من كان لا يزعم أنني شاعر فيدن منى تنه المزاج
فالبيت بهذه الرواية حذفت فيه (اللام) من (فيدن) ولو بقيت ما حدث شيء للوزن حيث كانت للتعبئة مستصير تامة بلا حين ^(٢) .

وثالث ما يميز الحذف بغير دليل أن المحذوف من الكلام غير مراد ، فهو غير معتبر تماما لفظا وتقديرا ، وتجاهله على هذا النحو وسيلة لتحقيق أغراض معينة .

(١) الرجز بلا نسبة في لسان العرب مادة (زجر) ، والخصائص لابن جني ٣٠٦/٣ ، والإنصاف في مسائل الخلاف لابن الأباري ٥٣٣/٢ ، وروى (فلين منى) في الشعر والشعراء لابن قتيبة ٤٤/١ ، وشرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف للحسن بن عبد الله العسكري.

ص ٢٠٩ .

(٢) كان لمد النحاة جملة الحذف مجتزأة من الجملة التي ليس فيها حذف أثر في جمل الفراء حذف اللام هنا ضرورة وهو أمر دفع لها عثمان المازني إلى سؤاله عندما يسمع منه ذلك في حلقته : وما الذي اضطره هنا ، وهو يمكنه أن يقول : (فلين منى) ؟ وتعلق ابن جني على هذه الواقعة التي أوردتها في كتابه (الخصائص) يفيد بأن الفراء عجز عن تفسير ذلك ، ويفيد أيضا بأن ابن جني يتبنى نفس المبدأ المذكور ، فهو يرد عن الفراء قائلا بأن العرب قد تازم للضرورة في حال السعة في الشعر أنسا بها واعتادا لها وإعدادا لها عند وقت الحاجة . الخصائص لابن جني ٣٠٦/٣ .

وعدم الحاجة إلى معرفة المحذوف وتقديره مرتبطة بما سبق أن ذكرناه من كون الجملة التي يقع فيها الحذف تشكل كلاما تاما مفهوما ، ومرتبطة أيضا بكون المحذوف ليس لذكره دور في الدلالة ومن ثم فتقديره بعد في هذه الحالة تكلفا لما لا حاجة إليه ، وقد يؤدي إلى تغيير الغرض من الكلام ، وذلك لأن هذا التقدير قد يحيل الكلام إلى معنى آخر كما في تقدير مفعول به في نحو (المال يفسد ويظغى) فلو قدرنا (محمدا) أو (الشباب) أو (المتكبر) أو غير ذلك لتحول المعنى من الدلالة على أن من شأن المال أن يؤدي إلى الفساد والظغيان إلى الدلالة على أنه يظغى ويفسد أحد هذه الأشياء المقدرة فقط ، ولا شك أن الغرضين مختلفان تماما ، وقد يؤدي التقدير إلى صورة معيبة للكلام كما ذكر ابن مضاء عندما مثل بتقدير النحاة فعلا ناصبا في نحو (لزيدا ضربته) ، فهو ينتقد ذلك لأنه يؤدي إلى صورة معيبة في حالة النطق به ^(١) .

وقد يدفع التقدير إلى الخلاف كما حدث في قوله تعالى : ﴿وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ﴾ ^(٢) فقد قدر بعض النحويين مضافا بعد (من) وبعد (أهلكنا) وبعد (فجاء) وهو كلمة (أهل) ، وخالفهم للزمخشري في التقديرين الأولين ؛ لأن القرية تهلك ، ووافقهم في التقدير الثالث لأجل ﴿أو هم قائلون﴾ ^(٣) .

فليس ثمة دليل على الحذف في الموضعين الأولين ، ومن ثم أدت محاولة تقديره إلى الخلاف ، بينما لو نُظر للأسلوب لوجد أنه لا حاجة مطلقا لتقدير هذا المحذوف ، فالكلام المنكور تام بدونه ، فضلا عن أن المعنى

(١) الرد على النحاة لابن مضاء القرطبي ص ٧٩ .

(٢) سورة الأعراف الآية (٣) .

(٣) الكشف للزمخشري ٢ / ٥٢ ، ٥٣ .

المستفاد من تقدير المحذوف هو أن الإهلاك كان لأهل القرى فقط دون قراهم ، ولا دليل على ذلك .

إن تقدير المحذوف مقترن بوجود دليل عليه ، وهذا للدليل بالإضافة إلى كونه الوسيلة الوحيدة لتقدير المحذوف بعد وجوده دليلاً على أن الكلام المذكور يحتاج إلى هذا التقدير حتى يصبح تاماً ، فالهدف في النهاية هو تنميط الكلام لتحقيق الفائدة ، ومن ثم فوجود الكلام تاماً مفيداً مع وجود الحذف بلا دليل يعنى أن الكلام مستغن عن تقدير محذوف ، ومحاولة التقدير في هذه الحالة تعد تجاهلاً لكون الاستعمال على هذا النحو أصلاً قائماً بذاته قد يستحيل معه أحياناً تقدير المحذوف ، ومن ثم نجد الرضي يعقب على قول النحاة بأن خبر الوصف في نحو (أقام الزيدان) محذوف ، وأن المذكور هو فاعل يسد مسد الخبر فيقول : (لم يكن لهذا المبتدأ أصلاً خبر حتى يحذف ويسد غيره مسده ، ولو تكلفت له تقدير خبر لم يتأت ، إذ هو في المعنى كالفعل ، والفعل لا خبر له ، فمن ثم تم بفاعله)^(١) .

فالرضي يرفض أن يكون للوصف خبر من البداية فهو يرفض أن يكون هناك حذف ، وذلك بالرغم من أن كون الوصف مبتدأ يقتضى أن يكون له خبر كما تقتضى بذلك صناعة النحو ، ودفعه إلى هذا استحالة تقدير هذا الخبر ، لعدم الدليل عليه ، وأيضاً فالكلام تام بدون هذا الخبر ، وتامه يأتي من قياس الوصف على الفعل ، وما بعده على الفاعل ، والفعل والفاعل معا يؤيدان معنى تاماً ومفهوماً ، وهكذا فالوصف قد استغنى عن الخبر تماماً ولم يعد يحتاج إليه لا لفظاً ولا تقديراً .

(١) شرح الرضي على الكافية ٨٦/١ .

ورابع ما يميز الحذف بغير دليل التعويل على (معرفة المتلقي) في إدراك أن للكلام صورة أخرى تم تركها والعدول عنها إلى الصورة المذكورة ، ومعرفة المتلقي هنا تشمل خبراته ، ومشاهداته وثقافته ، ومخزونه المعرفي ، وتجاربه ، وممارساته اللغوية ، وغير ذلك من الأشياء التي تمكن المتلقي من أن يتواصل مع ما يوجه إليه ، ويفهمه ، وهي أشياء يشترك معه المتكلم في معظمها ، وهذا الاشتراك هو الخيط الذي يصل بين المتلقي والمتكلم ويحقق الفهم المنشود ، وهو المسوغ الذي يجعل المتكلم يحذف من الكلام بلا دليل .

إن فهم المتلقي لما يوجه إليه لا يتم إلا عندما يقف على عدد من الدلالات الخاصة بالمنطوق ، وهي الدلالة الصوتية والدلالة الصرفية ، والدلالة النحوية ، والدلالة المعجمية أو الاجتماعية ، وهذه الدلالات لا يحتاج المتلقي كي يقف عليها أن يكون عالماً أو دارساً للنظام الصوتي أو الصرفي أو النحوي للغة ، وإنما يمكنه ذلك عن طريق التلقي والمشاهدة ، فهو يكتسب بذلك عادات لغوية يؤديها دون شعور ، وأيضاً يفهمها إذا وجهت إليه دون معاناة ^(١) .

إذا فالمتلقي لديه معارف لغوية اكتسبها بالتعود والممارسة والمشاهدة ، هذه المعارف تجعله يفهم للكلام الذي فيه حذف ليس عليه دليل ، وهذا من شأنه أن يرفع أي إلباس يظن أنه قد ينتج عن هذا النوع من الحذف .

يقول ابن يعيش بعد أن أورد بعض الشواهد على حذف المضاف بغير دليل ^(٢) : (وقد جاء من ذلك في الشعر أبيات مع ما فيه من الإلباس ، كأن ذلك

(١) انظر أنواع الدلالات وتفصيل الحديث عنها في دلالة الألفاظ د / إبراهيم أنيس

(٢) ذكرنا أحدهما عند الحديث عن حذف المضاف .

لنقة الشاعر بعلم المخاطب ، أو نظرا إلى كثرة حذف المضاف الذي لا لبس فيه قلم يعبا بالإلباس (١) .

ويقول ابن مضاء في معرض اعتراضه على تقدير ضمير مستتر في الفعل في نحو قولنا (زيد قام) : (وهنا احتمالان : أحدهما أن في نفس المتكلم ضميرا كما في قولنا : " زيدا ضربته " لكنه لم يُدَلَّ عليه بلفظ ؛ لعلم المخاطب به ... (٢) .

فالإلباس مع استخدام هذا النوع من الحذف مستبعد ، لأن الإلباس يتعلق بالمتلقى ، وذلك بأن يظن المتلقى ما لم يقصده المتكلم ، والتعويل على معرفة المتلقى هنا يجعله وكأنه مشارك في صنع الحدث اللغوي ، ومن ثم يبعد أن يلتبس عليه فهم شيء هو أحد العناصر للمشاركة في صنعه .

إن أثر التعويل على معرفة المتلقى يظهر واضحا في الحذف الذي نجده في قوله تعالى : (**إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا**) (٣) ، وذلك على قراءة (ملائكته) بالرفع (٤) ، فخير (إن الله) محذوف ، وحذفه هنا لا دليل عليه بخلاف ما يذهب إليه البصريون من أن (يصلون) المذكورة دالة عليه ؛ وذلك لأن الصلاة المذكورة الخاصة بالملائكة بمعنى الاستغفار ، أما الصلاة المقدرة الخاصة بالله فهي بمعنى الرحمة والبركة ، فالمعنيان مختلفان ومن ثم لا يصلح أن يكون أحدهما دليلا على حذف الآخر بقدر بناء عليه (٥) .

(١) شرح المفصل ٢٥ / ٣ .

(٢) الرد على النحاة ص ٩١ .

(٣) سورة الأحزاب الآية (٥٦) .

(٤) هي قراءة عبد الله بن عباس رضي الله عنهما . المحرر الوجيز لابن عطية ١١٢/١٢ .

(٥) أورد ابن هشام هذا الاعتراض على تقدير البصريين ، ولكنه لم يحمله على الحذف بغير

دليل . معنى اللبيب ص ٧٩١ .

فالآية على أحد توجيهيها ^(١) فيها حذف ، وهذا الحذف كما هو ظاهر لا دليل عليه ، ومع ذلك نجد للكلام تاما والمعنى مفهوما ولا يحتاج إلى أى تقدير حتى تتحقق الفائدة المرادة منه ، وليس ثمة إلباس في المعنى ، والسبب في ذلك أننا لو نظرنا إلى المخاطب في الآية وجدناه يظهر في قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ فالمخاطب (المؤمنون) ، وهذا للمخاطب يعلم من خلال معارفه ومعتقداته التي يؤمن بها أن النبي صلى الله عليه وسلم محل تقدير وتعظيم من الله ومن الملائكة ، ويعلم أن حب الله للعبد رحمة له ، وأن حب الملائكة استغفار ودعاء له ، ومن ثم فالمؤمنون يفهمون ما ذكر في الآية فهما جيدا في ضوء معارفهم ، وذلك دون شعور بأى لبس ، ودون حاجة لتقدير المحذوف .

إن المراد من الجزء الأول في الآية بيان مدى تقدير الله وملائكته للنبي صلى الله عليه وسلم ومدى مكانته عند الله وملائكته ، وقد قام الحذف بلا دليل بإيصال ذلك المعنى في أبغ صورة يفهم وجود خبر محدد يمكن تقديره — يجعل الذهن يتصور — في ضوء معارفه ومعتقداته — كل ما يمكن أن يدل على تقدير الله لنبيه وحبه له من رحمة وبركة ، ورفعة للذكر ، وغير ذلك من مظاهر تكريم الله لنبيه ، وهذا أفضل من تقييد الخبر بمذكور واحد ، يضاف لذلك أن ذكر (الله) مع (إن) دون ذكر الخبر في هذا الموضع يعطى انطبعا بأن (الله) متفرد في كل شيء حتى في تقديره للنبي صلى الله عليه وسلم ، فهو تقدير متفرد لا يشبهه تقدير الملائكة ولا المؤمنين ، ومن ثم ذكر اسم الله متفردا ثم ترك الأمر بعد ذلك لذهن المؤمن كي يتخيل تقديرا متفردا كتفرد صاحبه ، في ضوء ما يعرفه عنه من عظمة وقدره .

(١) للتوجيه الآخر أن (ملائكته) مرفوعة بالعطف على موضع اسم إن قبل دخولها ، ويصلون خبر عنهما ، وبالتالي فلا حذف ، وهو رأى الكوفيين . المحرر الوجيز لابن عطية ١١٢/١٢ .

ويظهر أثر التعويل على معرفة المتلقي أيضا في ما يطلق عليه النحاة العطف على التوهم ، وذلك في نحو قولنا : (ليس زيد قائما ولا قاعد) بجر (قاعد) على توهم دخول الباء في الخبر ^(١) ، والمثال هنا كما هو ظاهر يعطي صورة من صور الحذف بغير دليل ، فجر (قاعد) هنا يقتضى وجود تفسير لهذا الجر وخاصة أن هذا المجرور معطوف على منصوب ، والنحاة يفسرون ذلك بأن في (قائما) حرف جر متوهم ، وهذا الحرف المتوهم غير مذكور في الكلام ، وليس عليه دليل ، إذ إن مدخول هذا الحرف منصوب وهو كلمة (قائما) ، وجر (قاعد) كما أنه يمكن أن يكون بالعطف على مجرور يمكن أيضا أن يكون بحرف جر محذوف ، وأيضاً فكون (قاعد) مجرورة قد يقتضى كون المعطوف عليه مجرورا ، ولكنه لا يقتضى كونه مجرورا بحرف جر ، إذ إن هناك أسبابا أخرى للجر كتقدير موصوف مجرور محذوف أى (برجل) .

وهكذا فلا دليل يقطع بالمحذوف ، ومن ثم فالصورة تمثل حذفاً بغير دليل اعتمد فيه المتكلم على معرفة المخاطب بأن (ليس) قد تدخل الباء في خبرها للنفي بها على سبيل التوكيد ، والجملة المذكورة واضحة وثامة ومفهومة لديه بناء على هذه المعرفة دون حاجة لتقدير المحذوف ، إن المعنى المفهوم من هذه العبارة هو التأكيد على نفي قيام زيد والتأكيد على نفي قعوده ، مع تخصيص نفي القعود بشيء من التأكيد للزائد ، وهذا بلا شك وراءه غرض ما كدفع اعتقاد المخاطب بقعود زيد تحديدا ، وهذا المعنى المذكور للعبارة يستطيع المخاطب فهمه بسهولة في ضوء ما ذكرناه من معرفته بطريقة استعمال هذا النوع من النفي .

وخامس ما يتميز به الحذف بغير دليل مناسيته لأغراض ودواع معينة لا يتناسب معها استخدام الحذف بدليل .

(١) مع اللوامع للسيوطي ١٤١/٢ .

إن الكلام المذكور في الأسلوب الذي يقع فيه حذف بغير دليل يمكن أن يؤدي أغراضا متعددة منها :

- جهل المتكلم بالشيء المحذوف وعدم علمه به ، وهذا بالطبع يقتضى إلى جوار الحذف عدم وجود الدليل ، إذ إن وجود دليل يتناقض مع الجهل بالمحذوف ، ومن ثم نجد الفاعل قد يحذف للجهل به في نحو (سرق المال) .

- الإشعار بالخوف على المحذوف أو الخوف منه ، ومن ثم يلجأ المتكلم إلى عدم ذكر المحذوف وعدم التلليل عليه ، ومن ثم نجد الفاعل قد يحذف خوفا منه أو عليه بالرغم من العلم به في نحو (قُتل بكر) .

- قصد الإلغاز والتعمية على المخاطب ، لاختبار قدرته على معرفة الشيء المحذوف ، أو لإيهامه حتى يعتقد المحذوف شيئا آخر بخلاف ما يضمرة المتكلم ، وذلك كحذف التمييز في بعض السياقات ، وتكون صورة الجملة عندئذ مثل (اشتريت أمس خمسين) .

- تبیین الاستغناء تماما عن المحذوف وعدم تعلق الغرض به مطلقا وذلك اكتفاء بالمنكور ، وذلك كحذف الموصوف في نحو قولنا : (أكلت طيبا) فالمأكول محذوف ، وحذفه هنا بغير دليل ، وهو يناسب غرض الاستغناء عن ذكر هذا المأكول لعدم أهميته ولعدم تعلق المراد به مطلقا ، وبالتالي لو ذكر سيكون حشو لا فائدة منه .

- الفرار من إظهار محذوف يؤدي إظهاره أو تقديره مظهرا إلى أن يوصف الكلام بأنه عي من القول وبفقدان الفصاحة والضعف ، وذلك كالحذف في (أزيذا ضريته) فالنحاة يقدرون ناصبا لزيد ؛ نظرا لأن الفعل بعده قد تعدى للضمير ، وهذا الناصب بقدرونه من نفس لفظ الفعل

المذكور ، وعلى هذا يصير للكلام تقديره (أضريت زيدا ضريته) ، وهو تقدير يعيب للكلام ويفقده فصاحة الإيجاز .

- الإحياء للمخاطب بنتائج متعددة سوف تترتب على عمله أو عدم عمله لشيء ما دون نص على نتيجة معينة ليكون ذلك أبلغ في إغرائه بهذا العمل أو تحذيره منه ، وذلك نحو حذف جواب الشرط في قول الأب لابنه: (والله لئن لم تهتم بدرومك) أو قوله له : (والله لئن نجحت هذا العام) فالجواب محذوف في الجملتين ، وحذفه في الجملة الأولى يجعل الذهن ينصرف إلى جميع أنواع العقاب ، وفي الجملة الثانية يجعل الذهن ينصرف إلى جميع أنواع الثواب ، وهذا أدعى إلى جعل الابن يترك ما حذر منه ويفعل ما رغب فيه بوليس من شك أن هذا لا يتأتى بنفس الدرجة لو كان المحذوف له ما يدل عليه .

- تجنب نقض أو إفساد المراد من الكلام إذا ذكر المحذوف أو كان عليه دليل يساعد على تقديره ، وذلك عندما يكون مراد المتكلم قد تحقق بالجزء المذكور من الكلام ، ويكون المحذوف مفسدا لهذا المراد أو ناقضا له إذا ذكر أو قدر بناء على دليل ، وذلك كحذف المفعول به في سياق المدح في نحو (الخليفة يعطى ويمنح) فالمتكلم قد يريد المبالغة في مدح الخليفة ، ومن ثم يصفه بأن من خصائصه وخصاله الإعطاء واليمنح ، وقد تحقق هذا المراد بالكلام المذكور، ولو ذكر المتكلم للمعطى أو الممنوح ، أو دلل عليه لتغير الغرض والمراد ، إذا إنه يتحول إلى مراد آخر وهو أن هذا المعطى أو الممنوح هو ما يعطيه ويمنحه الخليفة (كالمال أو للذهب أو الأرض أو الطعام أو ...) وليس شيئا غير ذلك ، فعطاياه من هذا الجنس فقط ، فالمرادان مختلفان ، والمراد الأول يناسبه الحذف من غير دليل كما ذكرنا .

هذه إذن نماذج من الحذف بغير دليل وأبرز السمات التي يتسم بها ، فهو كما يظهر نمط من الحذف له طابع مستقل من حيث وجود الدليل وعدمه ، فوفقا لمفهوم الدليل السابق الإشارة إليه عند النحاة نجد هذا للنمط من الحذف قد يخلو أحيانا من دليل يدل على وجود الحذف ، وأحيانا أخرى يخلو من دليل يقطع بالمحذوف ، ومن ثم قد نجد أمامنا جملة خالية من أحد عناصرها التي تقتضيها أعراف اللغة وضوابطها وأصول صناعتها ، وفي الوقت ذاته لا نجد ما يمكن أن يساعد على معرفة أن هناك حذفًا ولا على تقدير المحذوف بشكل قاطع لا يتسنى معه أي احتمال ، هذه الجملة هي الصورة الممثلة للحذف بغير دليل .

لقد وردت بعض النماذج الممثلة لهذا الحذف في نصوص فصيحة كما سبق أن ذكرنا عند حذف الواو العطف ، ومفعولى ظن ، والمضاف ، وغير ذلك ؛ وقد قبل النحاة بعض صورته ، ووصفوا البعض الآخر بالضرورة أو الشذوذ ، انطلاقا من فكرة أنه لا حذف إلا بدليل .

ولكن بعد تأمل ما أورده النحاة من نماذج ، وما مثلوا به من أمثلة ، وما حللوا به ما وقع تحت أيديهم من الاستعمالات اللغوية التي جسدت فكرة الحذف سواء بدليل أم بغير دليل - تبين أن هناك ظاهرة ما تحتاج إلى مزيد من الدراسة والتحليل لبيان حقيقتها وتوضيح أبعادها ، ثم تقويمها وفق أصول اللغة وقواعدها وأغراض مستخدميها ، هذه الظاهرة هي (الحذف بغير دليل) ، وتبين أنها يمكن أن توصف على النحو الآتي :

(الحذف بغير دليل هو إخفاء أي جزء من أجزاء الجملة على سبيل الاستغناء عنه لفظا وتقديرا ؛ اكتفاء بما هو مذكور على أن يشكل هذا المذكور كلاما تاما مفيدا تعويلا على معرفة المتلقي ، لتحقيق أغراض متنوعة بعضها لا يؤدي إلا بهذا النوع من الحذف) .

إن هذا النمط من الحذف حقيقة واقعة لا يمكن تضيق نطاقه ، أو قصره على الضرورة ، أو رميه بالشذوذ والقلّة كما صنع بعض النحاة ، ولا ينبغي تركه دون تقويم يبين مدى قدرة هذا النمط على أن يؤدي دورا في خدمة أغراض أصحاب اللغة في إطار من الضبط وعدم الاضطراب والتصامم مع أصول اللغة وأعراف متكلميها ، وهذا هو موضوع الصفحات التالية .

ثالثا : - تقويم ظاهرة الحذف بغير دليل .

سبقت الإشارة إلى أن اشتراط الدليل عند النحاة ارتبط بأسباب محددة أبرزها : إفادته أن في الكلام حذفاً ، وتسهيله تقدير المحذوف بناء عليه ، ونفيه الاحتمال عن الحذف والمحذوف ، وجعله المحذوف كالثابت المفلوظ به ، وإزالته الاضطراب للناشئ عن خفاء معنى بعض أنواع المحذوف بالحذف ، وتسويغه بعض الأساليب بجعلها بالتقدير موافقة لأصول اللغة وقواعدها .

وسبقت الإشارة أيضا إلى أن الحذف بغير دليل يستند إلى أن هناك كلاما مذكورا تاما مقيدا ، وأن المحذوف غير معتبر لفظا ولا تقديرا ، وأن معرفة المتلقى معول عليها في الفهم الشامل للكلام ، وأنه يؤدي بصورته هذه أغراضا لا يناسبها الحذف بدليل .

فهل عدم وجود الدليل في هذا النمط من الحذف يضعفه ويجعله غير مقبول ؟ وهل ما يتسم به من سمات يمكن أن تجعل منه نمطا مضبوطا مقبولا خادما لأغراض مستخدم اللغة وفق أصولها ودونما اضطراب ؟

إن فكرة الدليل في الحذف تهدف إلى نفي الإلباس الناشئ عن اختفاء بعض أجزاء الكلام ، وهذا انطلاقا من أنه لا يوجد كلام مفيد مكون من عنصر واحد ولا من عناصر ليس بينها تعليق ، فلا بد من أن يحدث تعليق بين أكثر من عنصر من عناصر الكلام الثلاثة (الاسم والفعل والحرف) وفق ضوابط

وأصول معينة حتى يكون هناك كلام مفيد ، فإذا اختفى أحد هذه العناصر من الكلام اختفت معه دلالة التعليق التي كان يقوم بها مع غيره ، واختلت تلك الضوابط والأصول التي كان موظفا في مكانه بمقتضاها ، ووقع اللبس حينئذ ، ومن هنا يأتي دور الدليل الذي يمكن بناء عليه تقدير المحذوف بما يجعله كالموجود تماما ، وبالتالي تظل دلالة التعليق كما هي كأن لم يكن هناك حذف ، ويزول اللبس .

إن فالدليل وسيلة للتقدير والتقدير بدوره وسيلة لدرء اللبس الناجم عن اختفاء أحد عناصر التعليق من الكلام ؛ وذلك لتحقيق الفائدة المرادة من الكلام كاملة ، فكل من الدليل والتقدير المبني عليه وسيلة لغاية ، ويطرأ هنا تساؤل : ألا يوجد ما يمكن أن يعادل هذه الوسيلة بحيث يؤدي إلى النتيجة ذاتها ، وبالتالي يستغنى عن الدليل وما يتبعه من تقدير في بعض أساليب الحذف ؟

وقبل محاولة الإجابة عن هذا التساؤل نورد هذين النموذجين اللذين من خلالهما يمكن تصور السبب الحقيقي وراء تقدير المحذوف ، وكيف ومتى كان يتم تقديره؟ يقول ابن يعيش عن قوله تعالى : ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ ^(١) : (المراد أهل القرية ؛ لأنه قد علم أن القرية من حيث هي مدر وحجر لا تسأل ؛ لأن الغرض من السؤال رد الجواب ، وليس للحجر والمدر مما يجيب واحد منهما) ^(٢) . ويقول الزمخشري عند الحديث عن قوله تعالى : ﴿وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ﴾ ^(٣) : (فإن قلت : هل يقدّر حذف المضاف الذي هو (الأهل) قبل (قرية) أو قبل الضمير في (أهلكناها) قلت :

(١) سورة يوسف . الآية (٨٢)

(٢) شرح المفصل لابن يعيش ٢٣/٣ .

(٣) سورة الأعراف الآية (٤) .

إنما يقدر المضاف للحاجة ، ولا حاجة ، فإن القرية تهلك كما يهلك أهلها ، وإنما قدرناه قبل الضمير في (فجاءها) لقوله : لوهم قاتلون .. (١) .

إن الدافع للتقدير إذن هو الحاجة ، فإذا لم تكن هناك حاجة فلا داعي للتقدير ، ومن ثم وجدنا كلمة (للقرية) في النموذج الأول قدر لها مضاف محذوف ، أما في النموذج الثاني فنجد كلمة (قرية) لم يقدر لها مضاف محذوف ، والفرق بينهما يكمن في حاجة الأولى للتقدير ، وعدم حاجة الثانية له ، وقد ظهرت حاجة كلمة (للقرية) للتقدير في الآية الأولى من خلال عدم وضوح دلالة تطبيق السؤال بالقرية ، فالسؤال هنا يقتضى جوابا ، وبالتالي لا يتعلق إلا بمن يتصور منه الجواب ، ولما كان الأمر هكذا برزت الحاجة لتقدير محذوف يرفع هذا الغموض ، ويصح معه التعليق ، وهذا هو الدافع لتقدير مضاف محذوف من خلال الكلام المذكور وهو كلمة (أهل) .

أما في الآية الثانية فكلمة (قرية) علق بها الفعل (أهلكتها) ولم تنغص دلالة هذا التعليق ، فالقرية من حيث كونها مدر وحجر تهلك ، ومن ثم لم تحبج إلى تقدير محذوف كالأية السابقة .

إذا فالحاجة هي التي تنفع للتقدير ، والظاهر أن الحاجة هنا يقصد بها كل من : حاجة للكلام ذاته ، وحاجة المتلقي ، فالكلام ذاته قائم على تعليق عدد من العناصر ببعضها وفق ضوابط تعارف عليها أصحاب اللغة ورسخت في عقولهم ، فإذا حدث ما يظن منه أن اضطرابا ما قد حدث في التعليق وجب حينئذ تحييص هذا الظن وفق أصول اللغة وأعرافها ، حتى يستقيم الكلام ، ومن ثم تلبي أيضا حاجة المتلقي المتمثلة في فهم واستيعاب ما يوجه إليه من كلام على الوجه الذي يريده المتكلم من الصورة التي أورد كلامه عليها .

ومن هنا تأتي الحاجة للدليل ، فالحاجة للتقدير تستوجب الحاجة للدليل ، وذلك حتى يتم التقدير على أساس مقبول لغة ، فالدليل سواء أكان حالياً أم مقالياً — كما اشترط فيه النحاة — لا يعد شيئاً أجنبياً مفروضاً على الكلام ، وإنما هو أحد عناصر التعبير اللغوي ، فالدليل الحالي يشمل كل ما يحيط بالكلام من ظروف وملابسات وأعراف ومؤثرات ، والدليل المقالى يتعلق بالأنفاظ والعبارات المستخدمة وطريقة استخدامها وفق ما استقر عليه أصحاب اللغة ، فكلاهما يسهم بدور كبير في إنتاج التعبير اللغوي ، وفي فهمه أيضاً ، فالدليل عنصر لغوي من عناصر التعبير ، والتقدير المبني عليه كذلك فهو مكمل لغوي بماله من دور في ضبط عملية التعليق في الجملة التي وقع فيها الحذف بالإضافة إلى أصله اللغوي المبني عليه وهو الدليل .

وإذا نظرنا إلى نموذج الحذف بغير دليل وفق المفهوم السابق عرضه وجدنا غياب الدليل يشير إلى أن حاجته للتقدير منتقبة ، فلا للكلام يحتاج إلى تقدير ولا المتلقى أيضاً ، وذلك بالرغم من أن في الكلام حذفاً ، وأن هذا الحذف يظهر من خلال حدوث خلل في التعليق وفقاً لقواعد أهل اللغة وأعرافهم مما قد يؤدي في النهاية إلى الإلباس ، وهذا يشير أيضاً إلى أن هناك ما يعوض غياب التقدير وبالطبع غياب دليله ، ويقوم بإزالة الإلباس وتحقيق الفائدة المرادة من الكلام ، دون تقدير محذوف على الإطلاق ، بما يجعل الكلام يوصف بأنه تام وبأن الغرض يتعلق به على هذا النحو .

وعد الكلام تاماً بالرغم من حدوث الحذف فيه بغير دليل مبني على اعتبارين مهمين هما :

١ - استقلال النطق به بعد الحذف

إن عدم استقلال الكلام بالنطق به بعد الحذف هو الذي جعل النحاة يصفون حذف صلة الموصول بالشذوذ ؛ وذلك لأن الموصول لا يستقل للنطق به بعد

حذف الصلة ، ولهذا يعد قول العرب: (فعلته بعد اللتيا واللتيا والتي) شاذاً ^(١) ، فهو على هذا النحو يفتقد التمام الذي يجعل منه كلاماً مفيداً يحسن السكوت عليه ، وذلك لأن جملة الصلة من تمام الاسم الموصول لا يتم معناه إلا بها ، وهو من دونها ناقص لا يمكن أن يستقل به كلام ، وبالتالي فالحذف هنا شاذ .

٢- أدائه معنى مستقلاً بعد الحذف

لقد جعل عدم أداء الكلام معنى مستقلاً بعد الحذف النحاة يستقبحون حذف للمنادي الذي ليس عليه دليل ؛ لأن الباقي من الجملة حينئذ هو (يا) وهي حرف يدل على الدعاء ولا يدل على مدعو مخصوص ، ومن ثم فهي لا تستقل بمعنى لأنها تقتدر إلى غيرها دائماً ^(٢) .

إذا فالتمام هنا هو استقلال الكلام بعد الحذف لفظاً ومعنى ، ويظهر أثر فكرة التمام هذه في معالجة النحاة لكثير من أمثلة ونماذج الحذف ، فحذف حرف الجر (الباء) في نحو (أمرتك بالخير) جائز ، ومن ثم نقول: (أمرتك الخير) وذلك لكون (أمر) بمعنى التكليف والإلزام وبالتالي فالكلام يصير مستقلاً لفظاً ومعنى ، أما (نهيتك عن الشر) فلا يجوز فيها حذف (عن) لأن النهي إما إبعاد أو كف أو زجر ، وكل ذلك لا يكون إلا بحرف الجر (عن) ومن ثم يعد قولنا : (نهيتك للشر) كلاماً غير مستقل لفظاً ولا معنى فلا يجوز ^(٣) .

وأيضاً قولنا : (كل رجل وضيعة) عده بعض النحاة كلاماً تاماً لا يحتاج إلى تقدير خبر ، فهو بمعنى (كل رجل مع ضيعة) فالولو هنا بمعنى مع ، ومن ثم فالكلام مستقل لفظاً ومعنى ، فاللفظ يحسن السكوت عليه ،

(١) الاستغناء في الاستثناء للقرافي ص ١٤٥ .

(٢) شرح المفصل لابن يعيش ٤٠/٢ .

(٣) نتائج الفكر في النحو للسبيلي ص ٣٣٦، ٣٣٧ .

والمعنى واضح ومستقل ، ومن ثم لا يحتاج إلى تقدير خبر ، وذلك بالرغم من أن قواعد التعليق تقتضى وجود خبر للمبتدأ (كل) ، فالحذف مسلم به ، ولكن تقديره غير مسلم لتمام الكلام بدونه ^(١) .

وابن مضاء يعترض على تقدير النحاة ناصبا في نحو (أريدا ضربته) ثم يتساءل ما الذي يمكن تقديره في قولنا : (أريدا مررت بغلامه) ؟ ولماذا يحتاج إلى تقدير مع أن الكلام تام ومفهوم ؟ ^(٢) .

والرضي الاسترلاباذي يستشهد بعدم إمكان تقدير خبر في نحو (أقائم الزيدان) على أن الكلام تام ، فالوصف قد تم بفاعله كتمام الفعل بالفاعل ^(٣) .

وفكرة التمام يمكن قبولها كمعادل للتقدير من حيث أن التركيب لها معنى مستقل مفهوم تام ، ولفظ مستقل للنطق به بعد الحذف ، ومن ثم لا وجه حاجة مثل هذا النوع من الحذف إلى ما يسمى (إصلاح اللفظ) يقول ابن يعيش: (وأما قولهم: " ضربى زيدا قائما " فهي مسالة فيها أدنى إشكال يحتاج إلى كشف ، وذلك أن المعنى " ضربت زيدا قائما أو أضرب زيدا قائما " فالكلام تام باعتبار المعنى إلا أنه لابد من النظر في اللفظ وإصلاحه ، لكون المبتدأ فيه بلا خبر ...) ^(٤) ، ثم يقدر بعد ذلك خبرا ليكون الكلام (ضربى زيدا مستقر إذا كان قائما) ^(٥) .

إن إصلاح اللفظ إذا يعنى تقدير محذوف وفق قوانين التعليق ، أي : تقدير خبر للمبتدأ ، وفاعل للفعل ، وموصوف للصفة ، ومضاف للمضاف إليه ،

(١) شرح ابن عقيل على الألفية ٢٥٣ / ١ .

(٢) الرد على النحاة لابن مضاء ص ٧٩ .

(٣) شرح الرضى على كافية ابن الحاجب ٨٦ / ١ .

(٤) شرح المفصل لابن يعيش ٩٦ / ١ .

(٥) وهو موافق لتقدير البصريين ، وللكوفيون يقدرون الكلام : (ضربى زيدا قائما حاصل) والأخفش يقره (ضربى زيدا ضربه قائما) شرح الرضى على الكافية ١٠٥ / ١ .

وهكذا ، وإذا نظرنا إلى تقدير المحذوف عند تمام المعنى وجنائه لا يؤدي أى فائدة ، فهو إما يؤدي إلى تغيير المعنى بتقديره ، وهذا يحول الكلام عن غايته للظاهرة من معناه للتمام ، وإما يدور في إطار للمعنى التام المفهوم من الكلام المذكور ، وهذا يجعلنا نقدر مالا حاجة إليه وما لا فائدة منه ، وبالتالي فإن (إصلاح اللفظ) إما أن يؤدي إلى تغيير المعنى وإما أن يؤدي إلى أن نزيد في المعنى ما لا حاجة إليه ولا فائدة منه ، وهما نتيجتان يمكن تجنبهما بتجنب التقدير .

لما الفائدة الوحيدة التي يظن أن التقدير يقوم بها في هذه الحالة وهي إصلاح اللفظ وفق قواعد التعليق فهي أمر يمكن تحقيقه بتعليق حذف المحذوف على تمام الكلام ، أي أننا نستطيع بناء على ذلك أن نقول : (الخبر محذوف لتمام الكلام) وهكذا .

إن القول بذلك لا يعد خارجا عما يفسر به كثير من أنماط الحذف ، كاللقاء الساكنين ، وتوالي الأمثال ، وطول الكلام ^(١) ، وعدم جواز الجمع بين حرفين من حروف المعاني بمعنى واحد ^(٢) ، والشبه ^(٣) ، وإصلاح السجع ^(٤) وغير ذلك مما يفسر به حذف المحذوف .

(١) كحذف الضمير المقتد على الاسم الموصول في جملة الصلة كما في (أهذا الذي أكرمت لمن) أي : أكرمته . شرح المفصل لابن يعيش ٣ / ١٥٢ وانظر التصريح بمضمون التوضيح للشيخ خالد الأزهري ١ / ١٩٣ .

(٢) كحذف (ل) من الاسم المعروف بها عند دخول (يا) عليها ، لأنه لا يجمع بين أداتي تعريف في كلمة واحدة . الإنصاف في مسائل الخلاف لابن الأنباري ١ / ٣٣٧ . ومغنى اللبيب لابن هشام ص ٨٤٥ .

(٣) كحذف الجملة الفعلية في المواضع التي تحذف فيها ، حيث يحدث ذلك فيها لمشابتها المفرد ، لكون الفاعل في كثير من الأحيان بمنزلة الجزء من الفعل نحو (ضربت) ، فهما معا كالجزء الواحد ، وليس كذلك الجملة الاسمية . الخصائص لابن جني ٢ / ٣٦٣ .
(٤) كحذف الفاعل في قولنا: (من طلبت سريره حمت سيرته) مع الهولع للسيوطي ١ / ١٦٢ .

إن تمام الكلام يقتضى أنه قد صار على هيئة معينة ليؤدى دلالة معينة لا تتوقف على تقدير شيء آخر ، وإنما تتوقف على التعليق الحادث بين العناصر المذكورة فقط ، فهو بناء دلالي مستقل ليس محولا عن بناء آخر كالحذف بدليل ، الذي يمثل تحولا بنائيا من نموذج إلى نموذج آخر مع عدم إغفال الأول للحاجة إليه في توضيح دلالة الثانى .

إن دلالة جملة الحذف بغير دليل دلالة مركزة للغاية استخدم لها بناء محكم إحكاما دقيقا ، فالمتكلم يركز في هذا النمط من التعبير على العناصر الخادمة للغرض فقط وهو في سبيل تحقيق ذلك يتخطى عناصر أخرى متعمدا وأحيانا عن غير قصد ، وذلك إذا شعر بتمام غرضه دونها ، وإذا شعر بملامة ما ذكره لفهم المتلقى تبعا لمعارفه وعاداته وأعرافه ^(١) .

إن نموذج الحذف بغير دليل بما ذكرناه سابقا من صفات تميزه وخصائص ينفرد بها وأعراض يؤديها يستطيع القيام بدور مهم وبارز في مسيرة تطور اللغة ، وجعلها قادرة على استيعاب معارف عصر أبرز سماته السرعة والدقة في كل شيء ، في إعطاء المعلومات أو للحصول عليها ، وفي التعليم والتعلم والتدريب ، وفي البحث والاستقصاء ، وفي حل المشكلات المتنوعة ، وفي التعبير عن الأفكار والمشاعر والآراء ، وفي التقويم والتشخيص والعلاج ، وفي التأثير في المواقف والاتجاهات والقيم ، وفي اتخاذ القرارات ، وفي الفهم والإدراك ، وغير ذلك من أوجه النشاط الإنساني .

(١) يشير السيوطى إلى أن المتكلم يراعى واقع مخاطبه وعاداته وكل ما يتعلق به فيصوغ كلامه ذكرا ما له تعلق بمخاطبه ، ويمثل لذلك بقوله تعالى : (وجعل لكم سراويل تقيم الحر) النحل ٨٢ حيث يذكر أن السراويل تقي البرد أيضا ، ويعمل تخصيص الحر بالذكر بأن الخطاب للعرب ، ويلاهم حارة ، والوقاية عندهم من الحر أهم ؛ لأنه عندهم أشد من البرد . الإتيان فى علوم القرآن للسيوطى ١٨١/٣ .

وغير خاف ما يمكن أن تقدمه اللغة الموجزة الدقيقة من دور في استيعاب هذه الأنشطة ، والمساهمة في تطويرها وتقديمها .

الختاتمة

تناولت الصفحات السابقة بالدراسة والتحليل جانباً من جوانب ظاهرة الحذف ، تلك الظاهرة التي أوردنا ابن جني مع بعض ظواهر اللغة الأخرى تحت عنوان (شجاعة العربية) ^(١) .

وهو عنوان يبرز أن وجود هذه الظاهرة مع غيرها من الظواهر التي ذكرها في لغة ما دليل على قوة هذه اللغة وأصلاتها ، ومثانة أصولها وقواعدها ، وتماسك عناصرها ، وقدرتها على أداء الأغراض المختلفة في أي صورة بكفاءة واقتدار ، هذا الجانب هو (الحذف بغير دليل) .

وقد كان إفراده بهذه الدراسة نابعا من قناعة تامة بأن دراسة ظاهرة الحذف على الوجه الأكمل لا بد أن تتطرق من التفريق بين مستويين رئيسيين يمثلان معا فكرة الحذف في اللغة ، هذان المستويان هما (الحذف مع وجود دليل) و (الحذف بغير دليل) ، فكل منهما نمط مستقل من أنماط التعبير له سماته وصوره وأغراضه التي قد يشترك في قليل منها مع النمط الآخر ، ولكنه مستقل بأكثرها ، بما يجعل من دراستهما معا خلطا بين مستويين مختلفين من مستويات الأداء اللغوي ، وهو أمر من شأنه أن يؤدي إلى قصور في التناول واضطراب في النتائج .

وليسوا فإن هذا النمط لم يحظ بالاهتمام الكافي قديما وحديثا كنمط مستقل من أنماط التعبير اللغوي ، ينبغي أن يخصص بالدرس والتحليل لتحديد معالمه

(١) الخصائص لابن جني ٣٦٢/٧ .

وصوره وتمييزه ووضع موضع التقويم ؛ حتى تتبين مكانته بجوار غيره من أساليب اللغة وطرائق تعبيرها ، ومن ثم خصص هذا البحث لبيان هذه الظاهرة ودراستها وتقويمها .

وقد بدأ البحث بمقدمة شملت التعريف بالحذف لغة واصطلاحاً وارتباطه بالدليل عند النحاة ووظيفة هذا الدليل عندهم وأهميته ، ثم ختمت بتساؤلات تعد مدخلاً للبحث ، وهي تدور حول علاقة الدليل بالحذف هل هي حتمية ؟ وهل يعد نموذج الحذف الخالي من الدليل نمطاً خارجاً عن أصول اللغة وقواعدها ؟

بدأ البحث بعد ذلك بمحاولة لاستقصاء أبرز أسباب اشتراط النحاة للدليل عند الحذف ؛ وذلك لمعرفة قيمة الدليل وفائدته ، ومدى علاقة الحذف به ، كي يكون مدخلاً لتوصيف الحذف بغير دليل ، ومساعدة على تصويره وتحديدته حتى يتميز عن الحذف بدليل ، وكى يكون في النهاية أساساً من الأسس التي يقوم على أساسها الحذف دون وجود دليل ، وقد نتج عن هذه المحاولة تحديد لأبرز أسباب اشتراط الدليل عند الحذف فيما يلي :

- ١- معرفة أن في الكلام حذفاً .
 - ٢- تسهيل تقدير المحذوف .
 - ٣- نفي الاحتمال عن كل من الحذف والمحذوف .
 - ٤- جعل المحذوف كالثابت الملفوظ به .
 - ٥- خفاء معنى بعض أنواع المحذوف كالحروف .
 - ٦- تجنب مخالفة أصول اللغة وقواعدها .
- وتمثلت خلاصة هذه الأسباب في أن الهدف من اشتراط الدليل عند الحذف هو تحقيق الفائدة المرادة من الحذف في إطار لغوى صحيح .

وهنا يطرح السؤال الآتي نفسه (ألا يمكن تحقيق فائدة من الحذف في إطار لغوى صحيح مع عدم وجود للدليل ؟) .

إنه افتراض منطقي ينبع من العرض السابق لاشتراط الدليل عند الحذف، وهو يقتضى بالطبع وجوب التحقق من نموذج الحذف بغير دليل من حيث كونه حقيقة واقعة لها ما يؤيدها ، ومن حيث كونه ينحصر في أمثلة قليلة نادرة — كما زعم بعض النحاة — لم أنه يمثل ظاهرة شائعة لها ضوابطها وسماتها التي تميزها .

ومن ثم انتقل البحث إلى التعريف بالحذف بغير دليل من خلال بعض النماذج التي نص فيها النحاة على هذا النمط من الحذف وتعليقاتهم على تلك النماذج ، ومن خلال بعض النماذج التي يمكن عدها من هذا النمط لغياب الدليل وفق المفهوم السابق ، وقياسا على النماذج التي نص النحاة على أنها تمثل الحذف بغير دليل .

وقد شملت هذه النماذج أبواب (الصفة — التمييز — العطف — الأفعال التي تنصب مفعولين — الأفعال التي تنصب ثلاثة مفاعيل — الفاعل — الإضافة — حروف الجر — الاسم الموصول — المفعول به — حروف الجزم — أسلوب الشرط — الأفعال للناسخة — المبتدأ والخبر) .

وبعد تحليل هذه النماذج المختارة من أبواب نحوية متنوعة تبين أن هناك ظاهرة يمكن أن تسمى حذفاً بغير دليل ، وأن أبرز ما يميزها ما يأتي :

- ١- أنها لا تختص بنوع معين من المحذوفات .
- ٢- الكلام المذكور يؤدي معنى تاما مفهوما مفيدا بحسن السكوت عليه .
- ٣- المحذوف من الكلام غير مراد ولا معتبر لفظا وتقديرًا
- ٤- التحويل على معرفة للمتلقي في إدراك أن للكلام صورة أخرى ثم تركها والدخول عنها إلى الصورة المذكورة .

٥- مناسبتة لأغراض ودواع معينة لا يتناسب معها الحذف بدليل .

إذا فهناك نمط من الحذف يمثل حقيقة واقعة وله ملامح مميزة تجعل من غير المقبول وصفه بالضرورة أو الشذوذ أو القلة كما صنع بعض النحاة ، ومن ثم فإن تقويم هذا النمط مع مراعاة أصول اللغة ومراعاة ما يؤديه من دور في خدمة أغراض أصحاب اللغة ومستخدميها — يعد أمرا ضروريا حتى تكتمل الصورة وتنتضح معالم هذا النمط ، ويتحدد مدى إمكان الإفادة منه في خدمة اللغة وتطوير أساليبها دون اضطراب أو لبس.

وهكذا ينتقل البحث إلى تقويم هذه الظاهرة ، انطلاقا من أصل لغوي ثابت يقضى بأن قوام الكلام المفيد هو تعليق عدد من العناصر الأساسية التي يتكون منها الكلام وهي (الاسم والفعل والحرف) بعضها ببعض وفق أصول وضوابط معينة تعارف عليها أهل اللغة.

ويتمثل دور الدليل عند الحذف — بناء على هذا الأصل — في درء اللبس الذي قد ينتج عن اختفاء عنصر من عناصر الكلام واختفاء دلالة التعليق التي يقوم بها مع غيره تبعا لاختفائه ، وذلك بمساعدته على تقدير المحذوف مما يجعله كالمنكسر تماما فينتفي اللبس وتكمل الفائدة ، وبالطبع فإن التقدير لا يكون مضبوطا ومحققا للهدف إلا إذا كان مبني على دليل قاطع .

وكون أسلوب الحذف بغير دليل — وفق السمات المذكورة سابقا — يتميز بخلوه من الإلباس مع تحقيق فائدة ، وذلك بالرغم من عدم وجود دليل — يشير إلى أن هناك معادلا لهذا الدليل يؤدي نفس الدور الذي يقوم به الدليل والتقدير المبني عليه .

وبتحليل نماذج الحذف بغير دليل بناء على ذلك الافتراض تبين أنها جميعا تشترك في أنها تشكل كلاما تاما ومستقلا من حيث اللفظ ومن حيث المعنى بالرغم من التسليم بحدوث الحذف وفق قواعد التعليق ، وهذا التمام لا

يوجد ما يمنع من عده معادلا لفكرة الدليل ، وذلك لأنه بالإضافة إلى أن الكلام حينئذ لا يحتاج إلى تقدير بما يعنى أيضا عدم الحاجة لدليل — فإننا نجد في تناول النحاة لبعض صور الحذف ما يدل على أن تمام الكلام مسوغ مقبول لرفض التقدير عند حدوث الحذف ، وهو أمر يمكن الاستئناس به هنا .

وتمام الكلام يصلح أيضا أن يعلق عليه إصلاح للفظ الذي يقف وراء حرص كثير من النحاة على التقدير ، وذلك بأن يعلق حذف المحذوف على تمام الكلام لفظا ومعنى ، وهو أمر لا يعد غريبا على مسوغات الحذف الأخرى المستقراة من أصول اللغة وأعرافها كالتقاء الساكنين وطول الكلام وغير ذلك .

إن دراسة نموذج الحذف بغير دليل دراسة دلالية تدعم فكرة تمام الكلام المذكورة وتوضحها ، فالأسلوب الذي يحدث فيه الحذف بغير دليل لا يخلو من دلالة مميزة خاصة بالرغم من عدم تقدير محذوف ، فتحقق دلالة مميزة كما ظهر من بعض النماذج التي تم التطرق إليها دلاليا ^(١) — مع عدم وجود تقدير للمحذوف إشارة واضحة إلى تمام الكلام وإفادته .

إن فنموذج الحذف بغير دليل صورة يمكن قبولها لغة دون اصطدام مع قواعد اللغة وأصولها ، كما يمكن الإفادة أيضا من الدلالات التي ينتجها هذا النموذج لخدمة أغراض مستخدمى اللغة ، يضاف إلى ذلك أنه بخصائصه اللفظية والدلالية يمكنه الإسهام بدور بارز في جعل اللغة قادرة على مواكبة التطور السريع في كل أوجه النشاط الإنسانى ، والإسهام فيه أيضا .

(١) لم تكن الدراسة الدلالية لنموذج الحذف بغير دليل هدفا للبحث ومن ثم تم الاختصار منها

على ما تقتضيه طبيعة البحث وهدفه ومنهجه ، ونشير هنا إلى أن دراسة هذا النمط

دراسة دلالية موسعة في ضوء مفهومه المعروض سابقا أمر يحتاج إلى بحث مستقل .

فهرس المراجع

- ١- الإثنان في علوم القرآن - جلال الدين عبد الرحمن السيوطى - تحقيق / محمد أبو الفضل إبراهيم - مكتبة دار التراث - القاهرة .
- ٢- أثر النحاة في البحث البلاغى - د / عبد القادر حسين - دار قطرى بن الفجاءة للنشر والتوزيع - قطر - الطبعة الثانية .
- ٣- أدب الكاتب - لابن قتيبة - طبع لندن ١٩٠٠ .
- ٤- ارتشاف الضرب - لأبى حيان الأندلسى - تحقيق د / مصطفى أحمد النماس - الطبعة الأولى (١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م) - مطبعة المننى - مصر .
- ٥- الاستغناء في الاستثناء - لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافى . تحقيق محمد عبد القادر عطا - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٨٦م
- ٦- أسرار العربية - لأبى البركات ابن الأنبارى - تحقيق / محمد بهجة البيطار - مطبوعات للمجمع العلمى بدمشق ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م
- ٧- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين - لأبى البركات ابن الأنبارى - المكتبة العصرية بيروت ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م .
- ٨- البلاغة والاتصال - جميل عبد المجيد - دار غريب - القاهرة، ٢٠٠٠ .
- ٩- البيان في روائع القرآن - د / تمام حسان - عالم الكتب ١٩٩٣م .
- ١٠- تحويلات الطلب ومحددات الدلالة - د/ حسام أحمد قاسم - دار النصر للتوزيع والنشر .

- ١١- التصريح بمضمون التوضيح - للشيخ خالد الأزهرى - دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابى الحلبي - القاهرة .
- ١٢- الجملة في الشعر العربي - د/ محمد حماسة عبد اللطيف - مكتبة الخانجي - القاهرة ١٩٩٠ .
- ١٣- الحذف والتقدير في النحو العربي - د / على أبو المكارم - القاهرة الحديثة للطباعة - الطبعة الأولى ١٩٧٠ .
- ١٤- خزائن الأندب - عبد القادر بن عمر البغدادي - الطبعة الأولى - مطبعة بولاق.
- ١٥- الخصائص . لأبي الفتح عثمان بن جنى - تحقيق / محمد على النجار - الطبعة الثالثة - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦ م .
- ١٦- الدرر اللوامع على معجم الهوامع - للشنقيطي - تحقيق عبد العال سالم مكرم - دار البحوث العلمية - الكويت - الطبعة الأولى ١٩٨١ م .
- ١٧- دلائل الإعجاز - لعبد القاهر الجرجاني - قراءة وتعليق / محمود محمد شاكر - مكتبة الخانجي .
- ١٨- دلالة الألفاظ - د / إبراهيم أنيس - مكتبة الأنجلو المصرية - الطبعة السادسة ١٩٩١ م .
- ١٩- ديوان حسان بن ثابت - للمطبعة الرحمانية ١٣٤٧هـ .
- ٢٠- الرد على النحاة - لابن مضاء القرطبي - تحقيق / د / شوقي ضيف دار المعارف.

٢١- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك - لقاضى القضاة ابن عقيل
المصرى الهمداني - تحقيق / محمد محيى الدين عبد الحميد -
مكتبة محمد على صبيح وأولاده - مصر - الطبعة السابعة عشرة
١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م .

٢٢- شرح أبيات مغنى اللبيب - لعبد القادر البغدادي - تحقيق عبد العزيز
رباح والدفاق - دمشق ١٩٧٣م .

٢٣- شرح التسهيل لابن مالك - تحقيق د / عبد الرحمن السيد - د/ محمد
بدوى المختون - هجر للطباعة والنشر - الطبعة الأولى ١٩٩٠م .

٢٤- شرح جمل الزجاجة - لابن هشام - تحقيق د / على محسن عيسى
مال الله - عالم الكتب - الطبعة الاولى ١٩٨٥م .

٢٥- شرح الرضى على كافية ابن الحاجب - دار للكتب العلمية - بيروت
- الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .

٢٦- شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف - للحسن بن عبد الله العسكري
- تحقيق / عبد العزيز أحمد - مطبعة عيسى البابى الحلبي - مصر
١٩٦٣م .

٢٧- شرح المفصل لابن يعيش - مكتبة المتنبى - القاهرة .

٢٨- الشعر والشعراء - لابن قتيبة - تحقيق / أحمد محمد شاكر - دار
المعارف ١٩٦٦م .

٢٩- الضرائر وما يسوغ للشاعر دون النثر - للغوسى - شرح / محمد
بهجة الأثرى - المطبعة السلفية - مصر ١٣٤١هـ .

- ٣٠- ظاهرة التأويل وصلاتها باللغة - د / السيد أحمد عبد الغفار - دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية ١٩٩٨م .
- ٣١- ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي - د / طاهر سليمان حمودة - الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٢م .
- ٣٢- للكتاب - لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر - تحقيق / عبد السلام هارون - مكتبة الخانجي - الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .
- ٣٣- للكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل - لأبي القاسم الزمخشري - دار عالم المعرفة .
- ٣٤- أبواب في علل البناء والإعراب - لأبي البقاء عبد الله بن الحسين العكبري - تحقيق / غازي مختار طليمات وعبد الإله نبهان - دار الفكر - بيروت - الطبعة الأولى ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م .
- ٣٥- لسان العرب - لابن منظور - طبعة دار المعارف .
- ٣٦- مجاز القرآن - لأبي عبيدة معمر بن المثنى - علق عليه د / محمد فؤاد مزكين - مكتبة الخانجي - القاهرة.
- ٣٧- المحتسب في تبیین وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها - لابن جنى - تحقيق / على النجدي ناصف ود / عبد الحليم النجار ود / عبد الفتاح إسماعيل - طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٣٨٦هـ .
- ٣٨- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز - لابن عطية الأندلسي - تحقيق / للرحالي للفاروق وآخرون - وزارة الأوقاف بقطر - الطبعة الأولى (١٣٩٨هـ - ١٩٧٧م) - (١٤١٢هـ - ١٩٩١م) .

- ٣٩- مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب - لابن هشام - تحقيق د / مازن المبارك ومحمد على حمد الله - دار الفكر - بيروت - الطبعة الأولى ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م .
- ٤٠- نتائج الفكر في النحو - لأبي القاسم السهيلي - تحقيق د / محمد إبراهيم البنا - دار الرياض للنشر والتوزيع .
- ٤١- النواذر في اللغة لأبي زيد - تحقيق د / محمد عبد القادر - دار الشروق.
- ٤٢- مع الهوامع شرح جمع الجوامع - للسيوطي - صححه / السيد محمد بدر الدين النعساني - الطبعة الأولى ١٣٢٧هـ - على نفقة محمد أمين الخانجي الكتبي وشركاه.

موقف الأنباري والعكبري من الكوفيين

د/محمد عبد العال محمد محمود (*)

الحمد لله ، والصلاة والسلام على نبيه ومصطفاه ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن والاه صلاةً وسلاماً دائمين متلازمين إلى يوم الدين ، وبعد: فهذا بحث في "موقف الأنباري والعكبري من الكوفيين" ، ولهذا الموضوع أهمية بالغة في مجال الدرس النحوي أمل من ورائه أن أضيف فكرة أو أكشف غامضاً من معالمه وأبعاده .

فقد لتقق الأنباري والعكبري في الهجوم على الكوفيين ؛ فحكما في مسائل الخلاف من وجهة النظر البصرية ، فالأنباري لم يرجح من مسائل الخلاف التي ذكرها في كتابه "الإتصاف في مسائل الخلاف" وعددها مائة وإحدى وعشرون مسألة إلا سبع مسائل فقط ، تعد من أهم المسائل التي دار فيها الخلاف بين مدرستي الكوفة والبصرة .

والذي يعيننا منها في بيان موقف الأنباري من الكوفيين هو أن هذه المسائل الكثيرة التي كان الأنباري قد عرض لها لم يؤيد الكوفيين إلا في مسائل معدودات منها ، لا تتجاوز سبع مسائل .

أما العكبري فلم يرجح مذهب الكوفيين إلا في مسألة واحدة من خمس وثمانين مسألة ، وهذه المسألة اجتهد فيها فوافق اجتهاده رأى الكوفيين ، فهو يرى أنه لقي برأى مبتكر جديد ، ولكن رأيه هذا هو ما قال به الكوفيون ، وإذا

(*) مدرس النحو والصرف والعروض بكلية الآداب - جامعة سوهاج.

استثنينا هذه المسألة فإنه لم يؤيد مذهب الكوفيين أبداً . وقد تلتبس المعانير لأبي اليقاء ؛ وذلك لأنه إنما ذكر مسائل الخلاف بين الفريقين من وجهة نظره هو . وهو لم يرشح نفسه حكماً عدلاً قرئ على مسائل الكوفيين ؛ لأنه لا يرى رأيهم ، ولا يرى أن الحق إلى جانبهم ، وإنما عبر عن وجهة نظره هو .

ولما كانت ميوله واتجاهاته النحوية وزعته بصرية ، أيد وجهة النظر البصرية في مسائل الخلاف وانتصر لها ، وخالف وجهة النظر الكوفية ، ورد عليها ؛ استجابة لميوله واتجاهاته ^(١) .

ولا عذر للأنباري الذي نصب نفسه حكماً عدلاً بين الفريقين ، يحكم بينهما على سبيل الإنصاف ، لا على سبيل التعصب والإسراف ^(٢) ، فأيد البصريين في أغلب المسائل ولم يؤيد الكوفيين إلا في سبع مسائل فقط ؛ وذلك استجابة لنزعه البصرية ، فخطأ للكوفيين ورد عليهم ، ولم ينصفهم كما زعم .

والمسائل النحوية السبعة التي وافق فيها الأنباري الكوفيين هي :

مسألة (١) : الاسم المرفوع يعد لولا .

مسألة (٢) : تقديم خبر ليس .

مسألة (٣) : اللام الأولى من "عل" .

مسألة (٤) : ترك صرف ما ينصرف .

مسألة (٥) : لولاي ولولاك .

مسألة (٦) : الاسم المبهم والعلم أيهما أعرف .

مسألة (٧) : للوقف .

(١) انظر : التبيين للعكبري ص ٩٢ .

(٢) انظر : مقدمة الإنصاف لابن الأنباري ٥/١ .

وسوف نعرض تعليقات كل من الأنباري والعكبري على الكوفيين في كل مسألة من المسائل النحوية التي وافقا فيها الكوفيين .

والله الموفق ،،،

تمهيد

العكبري والأنباري وكتاباهما للتبيين والإصناف

عاش الرجلان في بغداد ، وكلاهما متأثر في التأليف بفنون عدة غلب عليها علم النحو ، وتشابهت مؤلفاتهما ؛ فكلاهما ألف في النحو وكلاهما ألف في "الخلاص النحوي" ، ومع هذا التشابه في مؤلفاتهما ، وتوسع ثقافتهما ، واجتماعهما في بغداد في عصر واحد ، مع هذا كله لا نعلم أن أحدهما لاجتمع بالآخر أو أفاد من صاحبه .

والغريب في الأمر أنهما سارا في اتجاه واحد في النحو هو الاتجاه البصري ، ولذا يتضح لى أن الفرقة تعود إلى أسباب كثيرة منها^(١) :

١- أن كل واحد منهما يرى أنه ند لصاحبه .

٢- اختلاف المذهب الفقهي ، فالأنباري شافعي المذهب ، والعكبري حنبلي ، ولا شك أن العصبية المذهبية في الفقه خاصة كفيلة بأن تجعلهما لا يلتقيان .

٣- صداقة أبي البقاء للوزراء والخلفاء ، وتقربه إليهم ؛ فقد كان يحضر دروس الوزير ابن هبيرة ، ولخذ منه .

أما الأنباري فزاهد متقشف ، خشن العيش والملبس لا يقبل من أحد شيئا قل أو كثر .

(١) انظر : التبيين للعكبري ص ٩٠ .

فإذا توجهنا إلى كتابي الإنصاف والتبيين رأينا أن كتاب الإنصاف لم يكن أول مؤلفات الأنباري^(١) ، كما أنه لم يكن آخرها ، ولم يكن (التبيين) أول مؤلفات العكبري ، فقد سبقه في الظهور (إعراب القرآن) و(شرح اللمع) وكتاب (اللباب)... وغيرها ، ويرجح الدكتور عبد الرحمن سليمان العثيمين أن (التبيين) من آخر مؤلفات العكبري، وفي ذلك يقول : "قالذي يظهر لي أن كتاب الإنصاف سبق كتاب التبيين في الظهور ، وهذا احتمال ؛ لأننا نفتقر إلى الأدلة القطعية التي تجعلنا لا نتردد في معرفة السابق من اللاحق"^(٢) .

وقال الأنباري في مقدمة كتابه : "إنه أول مؤلف في علم العربية على هذا الترتيب"^(٣) .

وقد أفاد العكبري كثيرا من الأنباري ؛ لأن مؤلف العكبري متأخر جدا عن مؤلف الأنباري ؛ لأن الأنباري يصرح بأن كتابه "أول مؤلف في العربية على هذا الترتيب" وترتيب كتاب العكبري كترتيب كتاب الأنباري .

كما يوجد تشابه كبير في عرض المسألة مختصرة جدا ثم تفصيلها ومناقشة الآراء والأقوال حولها .

ولم يكن أبو البقاء العكبري صورة للأنباري ، وصدى لصوته ؛ فقد يأتي بحجج وأقوال واستشهادات وآراء نحوية لم يأت بها الأنباري ، بل ومسائل خلافية ، وأيضا نرى رأيه مخالفا لرأي الأنباري في المسائل التي رجع فيها الأنباري مذهب الكوفيين^(٤) .

• • •

(١) بغية الوعاة ٨٦/٢ .

(٢) التبيين للعكبري ، ص ٩١ .

(٣) الإنصاف ٥/١ .

(٤) انظر : التبيين للعكبري ص ٩٢ .

بيان مختصر عن هذه المسائل السبعة :

- من حيث ورودها عند الأنباري والعكبري وعدمه .
- من حيث موقف كل منهما من الخلاف القائم بين البصريين والكوفيين حولها.

أولاً : من حيث ورودها عند كليهما وعدمه :

* الأنباري :

وردت هذه المسائل السبعة في كتاب الإنصاف للأنباري ، وجاء موقعها في ترتيب مسائل الإنصاف على النحو الآتي :

- الاسم المرفوع بعد (لولا)
- مسألة (١٠)
- تقديم خبر (ليس) عليها
- مسألة (١٨)
- للام الأولى من (لعل)
- مسألة (٢٦)
- ترك صرف ما ينصرف
- مسألة (٩٧)
- لولاي ولولاك
- مسألة (٧٠)
- الاسم المبهم والعلم أيهما أعرف ؟
- مسألة (١٠١)
- للوقف
- مسألة (١٠٦)

* العكبري :

لم يرد من هذه المسائل السبعة في كتاب التبيين للعكبري سوى ثلاث مسائل، وأسمائها وترتيبها في كتابه على النحو الآتي :

- الاسم المرفوع بعد (لولا)
- مسألة (٣١)
- تقديم خبر (ليس)
- مسألة (٤٧)

- اللام الأولى من (عل) مسألة (٥٥)

ثانياً : من حيث موقف كل منهما من الخلاف القائم بين الكوفيين والبصريين حولها :

* الأنباري :

رجح الأنباري مذهب للكوفيين في هذه المسائل السبعة ، أما بقية مسائل الإنصاف فقد رجح فيها مذهب البصريين ، مع العلم بأن عدد مسائل الإنصاف مائة وإحدى وعشرون مسألة .

* العكبري : للمسائل الثلاثة التي وردت عند العكبري من هذه المسائل السبعة ، وافق فيها العكبري الكوفيين في مسألة واحدة ، وهي مسألة الخلاف حول اللام الأولى من (عل) فأيد رأى الكوفيين في أنها أصلية ، وليست زائدة كما ذهب البصريون .

* *

الاسم المرفوع بعد لولا

ذهب الكوفيون إلى أن "لولا" ترفع الاسم بعدها ، "لولا زيد لأكرمك" ، وذهب البصريون إلى أنه يرتفع بالابتداء^(١) .

لما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا : (إنما قلنا) : إنها ترفع^(٢) الاسم بعدها ؛ لأنها نائبة عن الفعل الذي لو ظهر لرفع الاسم^(٣) ؛ لأن التقدير في قولك : لولا

(١) انظر : أوضح المسالك ٢٢٠/١ والمفصل ٢٦ والخزفة (بولاق) ٢٢١/١-٢٢٢ والجمعي على الكافية ٢٩٦/١ والمطالع السعيدة ١٩٠/١ وشرح الأسموني ١٦٨/١ .

(٢) انظر : الإنصاف ص ٦٠ .

(٣) انظر : للمغنى ٢١٥/١ والخزفة (بولاق) ٢٢٢/١ والإيضاح ٢٩٦/١ .

زيد لأكرمك" أى : لو لم يمنعنى زيد من إكرامك لأكرمك ، إلا أنهم حذفوا الفعل تخفيفاً^(١) ، وزادوا "لا" على "لو" فصار بمنزلة حرف واحد ، وصار هذا بمنزلة قولهم : "أما أنت منطلقاً انطلقت معك"^(٢) ، والتقدير فيه : أن كنت منطلقاً انطلقت معك ؛ قال الشاعر :

أَبَا خُرَاشَةَ أَمَا أَنْتَ ذَا نَفَرٍ فَإِنْ قَوْمِي لَمْ تَكُلْهُمْ لِلضَّبْعِ^(٣)

والتقدير فيه : أن كنت ذا نفر ، فحذف الفعل ، وزاد "ما" على "إن" عوضاً عن الفعل ، كما كانت الألف فى "اليماني"^(٤) عوضاً عن إحدى ياءى النسب ، والذى يدل على أنها عوض عن الفعل أنه لا يجوز ذكر للفعل معها لئلا يجمع بين العوض والمعوض .

ونحن لا نختلف فى أن "ما" عوض عن الفعل ، وكذلك أيضاً قولهم "إما لا فافعل هذا" ، تقديره : إن لم تفعل ما يلزمك فافعل هذا ؛ لأن الأصل فى هذا أن الرجل تلزمه أشياء ، فيطالب بها فيمتنع منها فيقتنع منه ببعضها ، فيقال له : "إما لا فافعل هذا" أى : إن لم تفعل ما يلزمك فافعل هذا ، ثم حذف الفعل ؛ لكثرة الاستعمال وزيت "ما" على "إن" عوضاً عنه فصاراً بمنزلة حرف واحد ، والذى يدل على أنها صارت عوضاً عن الفعل أنه يجوز إمالتها ، فيقال : إما

(١) نسبة الجامى للكسائى ، وكان تقدير الفعل عنده : وجد ، الجامى على الكافية ٢٩٦/١
المعنى ٢١٥/١ والخزانة (بولاق) ٢٢٢/١ والإيضاح ٢٩٦/١ .

(٢) انظر : أوضح المسالك ٢٦٤/١ وشرح الأسمونى ١٩٨/١ والدرر ٩٢-٩٣ .

(٣) من البسيط لعباس بن مرداس فى الديوان ١٢٨ والاشتقاق ٣١ والخزانة ١٣/٤ ، ٤٤٥/٥ ، ٥٣٢/٦ وشواهد المعنى ١١٦/١ ، ١٧٩ لجرير فى الديوان ٣٤٩/١ والخصائص ٢/

٣٨١ وابن يعيش ٩٩/٢ .

(٤) فهو من الشاذ الخارج عن القولس ، والأصل : يمنى . شرح الأسمونى ٥٠٧/٢ .

لا (١) بالإمالة ، كما أمالوا "بأى" و "يا" فى النداء (٢) ، فلو لم تكن كافية من الفعل وإلا لما جاز إمالتها ، فإن الأصل فى الحروف ألا تدخلها الإمالة ، فلما جاز إمالتها ها هنا دل على أنها كافية من الفعل كما كانت "بلى" و "يا" كذلك . وكذلك أيضا : "من سلم عليك فسلم عليه ، ومن لا فلا تعباً به ، وتقديره : ومن لا يسلم عليك فلا تعباً به ، وقال الشاعر :

فَطَلَّقَهَا فَلَسَتْ لَهَا بِنْدٌ وَإِلَّا يَعْزُ مَفْرَقَكِ الْخُصَامُ (٣)

أراد : وإلا تطلقها يعزُ مفرقك . وكذلك قالوا : "حينئذ الآن" وتقديره : واسمع الآن ، أى كان الذى ، ومعناه أن ذلكراً ذكر شيئاً فيما مضى يستدعى فى الحال مثله ، فقال له المخاطب : "حينئذ الآن" أى : كان الذى تذكر حينئذ ، واسمع الآن ، أو دع الآن ذكره ، أو نحو ذلك من التقدير (٤) . وكذلك قالوا : "ما أغفله عنك شيئاً" ، وتقديره : انظر شيئاً ، كأن قائله قال : "ليس بغافل عنى" ، فقال المجيب : ما أغفله عنك شيئاً ، أى : انظر شيئاً ، فحذف ، والحذف فى كلامهم دلالة للحال وكثرة الاستعمال أكثر من أن يحصى ؛ فدل على أن الفعل محذوف ها هنا بعد "لولا" وأنه اكتفى (بالاسم بعدها) بـ "لولا" ، فوجب أن يكون مرفوعاً بها .

(١) انظر : حاشية الصبان ٢٣٢/٤ وشرح الكافية ، لابن مالك ١٦٧٥ وابن عيش ٦٥/٩ والمقتضب ٥٣/٣ والإيضاح ٣٠٢/٢ .

(٢) انظر : المفصل ٣٥ والرضى على الكافية ١٢٩/١ .

(٣) من الوافر ، وهو للأخوص فى الديوان ١٩٠ ولاندر ٧٨/٢ والخزانة ١٥١/٢ وشواهد المغشى ٧٦٧ ، ٩٣٦ والمعنى ٤٣٥/٤ ويلا نسبة فى رصف المباني ١٠٦ والمقرب ١/ ٢٧٦ والهمع ٦٢/٢ ويروى : بكفاء : بدلاً من بند .

(٤) وهذا للتوين هو تنوين العوض عن جملة ، انظر فى بيانه : شرح الأشموني ١٨/١ وابن عيش ٣٠/٩ ولوضح للمالك ١٥/١ وابن عقيل ٤ والأتمودج ٢١٢ وشرح المقدمة النحوية ١٢٣ وشرح الكافية ، لابن مالك ١٤٣٣ .

والذى يدل على أن الاسم يرتفع بها دون الابتداء أن "أن" إذا وقعت بعدها كانت مفتوحة ، نحو قولك : "لولا أن زيذاً ذاهب لأكرمك" ، ولو كانت فى موضع رفع بالابتداء لوجب أن تكون مكسورة ؛ فلما وجب الفتح دل على صحة ما ذهب إليه الكوفيون^(١) .

وأما البصريون فاحتجوا بأن قالوا : إنما قلنا : إنه يرتفع بالابتداء دون "لولا" ؛ وذلك لأن الحرف إنما يعمل إذا كان مختصاً^(٢) ، و"لولا" لا تختص بالاسم دون الفعل بل قد تدخل على الفعل^(٣) ، كما تدخل على الاسم ، وقال الشاعر :

قَالَتْ أَمَلَةٌ لَمَّا جُنْتُ زَلَّيَهَا هَذَا زَمَيْتَ بِنَفْسِ الْأَسْهُمِ السَّوْدِ
لَا بَرَّ نَرَكَةَ إِنِّي قَدْ رَمَيْتَهُمْ لَوْلَا حُدْنْتُ وَلَا عَزَى لِمَحْدُودِ^(٤)

فقال : "ولولا حُدْنْتُ" فأدخلها على الفعل ؛ فدل على أنها لا تختص ، فوجب ألا تكون عاملة ، وإذا لم تكن عاملة وجب أن يكون الاسم مرفوعاً بالابتداء .

والذى يدل على أنه ليس مرفوعاً بلولا بتقدير : لو لم يمنعنى زيد لأكرمك ، أنه لو كان كذلك لكان ينبغى أن يُعطف عليها بلولا ؛ لأن الجحد يُعطف عليه بـ (ولا) ، قال الله تعالى : ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ * وَلَا

(١) انظر فى فتح همزة (أن) : المقتضب ٣٤١/٢ وشرح الكافية ، لابن مالك ٤١٨ والإيضاح ١٦٥/٢-١٧١ وابن عيش ٥٩/٨-٦٢ والهمع وأصول النحو ، لابن السراج ٢٦٥/١ وشواهد التوضيح والتصحیح ١١٨ .

(٢) انظر : أوضح المسالك ٢٥/١ .

(٣) انظر : المعنى ٢١٥/١ والخزانة (بولاق) ٢٢١/١ .

(٤) انظر : المعنى ٢١٥/١ والخزانة (بولاق) ٢٢١/١ .

الظُّلُمَاتِ وَكَأَ الثُّورِ * وَكَأَ الظِّلِّ وَكَأَ الْحَرُورِ * وما يستوى الأحياءَ وَكَأَ الْأَمْوَاتِ ﴿
[سورة فاطر ٣٥/١٩-٢٢] ثم قال الشاعر :

فَمَا الدُّنْيَا بِبِقَاةٍ لَحِيٍّ وَلَا حِيٍّ عَلَى الدُّنْيَا بِيَلِيٍّ

قوله : "ببقاة" أراد ببقاية ، فأبدل من للكسر فتحة ، فانقلبت الياء ألفا وهي لغة طيء ، وقال الآخر :

وَمَا الدُّنْيَا بِبِقَايَةٍ بِحَزْنٍ أَجَلٌ لَا لَا وَلَا بِرِخَاءٍ بِهَالٍ

فلما لم يجز أن يقال : "لولا أخوك ولا أبوك" دل على فساد ما ذهبوا إليه، والصحيح ما ذهب إليه الكوفيون .

ففي هذه المسألة نجد الأنباري يؤيد الكوفيين ، فيقول : "والصحيح ما ذهب إليه الكوفيون"^(١) ، ثم جعل الأنباري يفتد أدلة البصريين ، ويجيب عنها دليلاً دليلاً ، فقال : وأما الجواب عن كلمات البصريين : أما قولهم : "إن الحرف إنما يعمل إذا كان مختصاً و(لولا) حرف غير مختص" قلنا : نسلم أن الحرف لا يعمل إلا إذا كان مختصاً ، ولكن لا نسلم أن (لولا) غير مختص . قولهم : "إنه يدخل على للفعل" كما يدخل على الاسم ، كما قال الشاعر :

لَوْلا خُدْنَتْ وَلَا غَرَى لِمَحْنُودٍ

فأدخلها على الفعل قلنا : لو التي في هذا البيت ليست مركبة مع (لا) كما هي مركبة مع (لا) في قولك : (لولا زيد لأكرمته) ، وإنما حرف باق على أصله من الدلالة على امتناع الشيء لامتناع غيره ، و(لا) معها بمعنى (لم) ؛ لأن (لا) مع الماضي بمنزلة (لم) مع المستقبل

ولما قولهم : لو كانت (لولا) هي العاملة ؛ لأن التقدير : لو لم يمنع زيد لكان فيها معنى الجحد ، فكان ينبغي أن يعطف عليها بـ (ولا) ؛ لأن الجحد يعطف عليه بـ (ولا) ... قلنا : إنما لم يجر ذلك لأن (لولا) مركبة من (لو) و(لا) ، فلما ركبتا خرجت (لو) من حدها ، و(لا) من الجحد ؛ إذ ركبتا فصيرتا حرفاً واحداً .

فإذا ما ذهبنا إلى العبري وجدناه يفند آراء الكوفيين في هذه المسألة ويردها ؛ حيث قال :

الاسم الواقع بعد "لولا" التي يمتنع بها الشيء لوجود غيره يرتفع بالابتداء ، وقال الكوفيون فيه قولين :

أحدهما : يرتفع بنفس "لولا" كارتفاع الفاعل بالفعل^(١) .

والثاني : يرتفع بفعل محذوف^(٢) . وحجة الأولين من أربعة أوجه :

- الوجه الأول : أن (لو) و(لا) قبل التركيب لا يعملان في الاسم الرفع فذلك بعد التركيب ؛ لأن الأصل عدم التغير والتغيير .
- الوجه الثاني : أن الأصل في العمل للأفعال ، وإنما يقام الحرف مقامها إذا كان فيه معنى الفعل لو شبهه ، و"لولا" ليست كذلك .
- الوجه الثالث : أن الاسم لو ارتفع بها لكان معه منصوب ؛ إذ كل حرف ينصب ، مثل "ما" و"لات" ، وهذا لا منصوب له فلا يصح قياسه ولا هو مسموع من العرب ، فدعوى ارتفاعه به محض تحكم .

(١) هذا هو رأي القراء في أمالي ابن السجري : ٦١٠/٢ وشرح الرضوي ١٠٤/١ ونسبه ابن الأتباري للكوفيين في الإصناف : ص ٧٠ وشرح ديوان المتنبي المنسوب إلى العبري : ١٠٥/١ .

(٢) هذا هو رأي الكسائي .

- الوجه الرابع : أنك لو وضعت مكانه فعلا فى معناه^(١) لم يكن للجملة معنى ، ألا ترى أنك لو قلت : "امتتع زيد أو وجد زيد فهلك عمرو" كان الكلام فاسدا وضد المعنى ؛ لأن المعنى وجود زيد هلاك عمرو ، وإذا لم يصح أن يوضع مكانه فعل يعمل لم يعمل هو نيابة عنه .
- ولاحتج الآخرون من ثلاثة أوجه^(٢) :

- أحدها : أن "لولا" هذه حرف يختص بالاسم فكان عاملا فيه كسائر الحروف المختصة ، وإنما عمل الرفع ولم يعمل للنصب والجر لأنه يستقل بالاسم فأشبهه الفعل والفاعل ، وأما ما يأتى بعد ذلك فجواب للحرف وليس هو من تمام الاسم ، وأما "إن" فإنها تقتضى اسمين .
- الوجه الثانى : أن "لولا" معناها معنى للفعل فكانت عاملة كـ "إن" وأخواتها ، وبيان ذلك أن قولك : لولا زيد لأتيتك معناه منعى زيد من إتيانك ، والحرف يعمل إذا كان معناه معنى للفعل كـ (إن) وأخواتها .
- الوجه الثالث : أن "إن" تفتح بعد لولا كقوله تعالى : ﴿ فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ ﴾ ، والمفتوحة وما عملت فيه لا تكون مبتدأ بل يكون معمولاً لما قبله ، وهذا يفسد القول بكونه مبتدأ .

والخلاصة أن لبا البقاء للعكرى يميل إلى رأى البصريين فى أن الاسم الواقع بعد لولا إنما هو مرفوع بالابتداء ، لا بـ (لولا) ، وتجدد يفتد آراء الكوفيين ، ووجهة نظرهم التى أيدها الأتبارى وانتصر لها ، وكان جل اعتماده فى ذلك على القياس الذى يقتضى عدم إعمال (لولا) فى الاسم المرفوع بعدها ؛ لأنها حرف غير مختص ، فوجب ألا يعمل وفقا لمبدأ الاختصاص الذى يحكم عمل الحروف .

* *

(١) انظر الهمع : ١٠٥/١ ، وشرح ديوان المتنبى المنسوب إلى العكرى .

(٢) انظر التنبى للعكرى ص ٢٤٠ .

تقديم خبر (ليس)

ذهب الكوفيون إلى أنه لا يجوز تقديم خبر "ليس" عليها ، وإليه ذهب أبو العباس المبرد^(١) من البصريين^(٢) ، وزعم بعضهم أنه مذهب سيبويه^(٣) ، وليس بصحيح ، والصحيح أنه ليس له فيه نص ، وذهب البصريون إلى أنه يجوز تقديم خبر "ليس" عليها ، كما يجوز تقديم خبر "كان" عليها .

أما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا : إنما قلنا : إنه لا يجوز تقديم خبر "ليس" عليها ؛ وذلك لأن "ليس" فعل غير متصرف ، فلا يجرى مجرى الفعل المتصرف كما أجريت "كان" مجراه ؛ لأنها متصرفة ، ألا ترى أنك تقول : كان يكون فهو كائن وكن ، كما تقول : ضرب يضرب فهو ضارب ومضروب واضرب ، ولا يكون ذلك في "ليس" ، وإذا كان كذلك فوجب أن لا يجرى مجرى ما كان فعلا متصرفا ، فوجب أن لا يجوز تقديم خبره عليه ، كما كان ذلك في الفعل المتصرف ؛ لأن الفعل إنما يتصرف عمله إذا كان متصرفا في نفسه ، فأما إذا كان غير متصرف في نفسه فينبغي ألا يتصرف عمله ؛ فلهذا قلنا : لا يجوز تقديم خبره عليه ، والذي يدل على هذا أن "ليس" في معنى "ما" ؛ لأن "ليس" تنفي الحال كما أن "ما" تنفي الحال^(٤) ، وكما أن "ما" لا تتصرف ولا يتقدم معمولها عليها ، فكذلك "ليس" . على أنه من النحويين من يغلب عليها الحرفية^(٥) ، ويحتج بما حكى عن بعض العرب أنه قال : "ليس الطيب إلا

(١) انظر : المقتضب ٨٧/٤ ؛ ١٥٦ وشرح الأشموني وقطر الندى ١٣٣ وابن عقيل ٤١ .

(٢) وكذا مذهب السيرافي في الزجاج وابن السراج والجرجاني وأبو علي وأكثر المتأخرين .

انظر : شرح الأشموني ١٨٧/١ وقطر الندى ١٣٣ وابن عقيل ٤١ .

(٣) انظر : ابن عقيل ٤١ .

(٤) انظر : ابن يعيش ١١٢/٧ والمقتضب ٨٧/٤ .

(٥) في الأشباه والنظائر ٣-٦٥ : قال ابن السراج : أنا لقيت بفعلية ليس تقليدا منذ زمن

طويل ثم ظهر لي حقيقتها . انظر : إصلاح للخلل ١٤١ .

المسك^(١) فرغ الطيب والمسك جميعا ، وبما حكى أن بعض العرب قيل له : فلان يتهندك ، فقال : "عليه رجلا ليس" ، فأتى بالياء وحدها من غير نون الوقاية ، ولو كان فعلا لوجب أن يأتى بها كسائر الأفعال ، ولأنها لو كانت فعلا لكان ينبغي أن يرد إلى الأصل إذا اتصلت بالتاء ، فيقال فيه "لمت" ، ألا ترى أنك تقول في "صيد البعير" : "صَيْدُ البعير" ، فلو أضلخت عليه التاء ، لقلت : "صيدت" فرببته إلى الأصل ، وهو للكسر ، فلما لم يرد إلى الأصل - وهو للكسر - دل على أن المذهب عليه الحرفية لا الفعلية . وقد حكى سيبويه^(٢) في كتابه أن بعضهم يجعل "ليس" بمنزلة "ما" في اللغة التي لا يعملون فيها "ما" ، فلا يعملون "ليس" في شيء ، وتكون حرفاً من حروف النفي ، فيقولون : ليس زيد منطلق .

وعلى كل حال فهذه الأشياء ، وإن لم تكن كافية في الدلالة على أنها حرف فهي كافية في الدلالة على إيغالها في شبه الحرف ، وهذا ما لا إشكال فيه ، وإذا ثبت أنها لا تنصرف وأنها موعلة في شبه الحرف ، وجب ألا يجوز تقديم خبرها عليها ؛ ولأن الخبر محدود فلا يتقدم على الفعل الذي جحدته على ما بيناه.

لما البصريون فاحتجوا بأن قالوا : الدليل على جواز تقديم خبرها عليها قوله تعالى : ﴿ أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ ﴾ [سورة هود ٨/١١] ، وجه الدليل من هذه الآية أنه قدم معمول خبر "ليس" عليها فإن قوله : ﴿ يَوْمَ يَأْتِيهِمْ ﴾ متعلق بـ (مصروف) ، وقد قمنه على "ليس"^(٣) ، ولو لم يجز تقديم خبر "ليس" على "ليس" لما جاز تقديم معمول خبرها عليها ؛ لأن المعمول لا يقع إلا حيث

(١) انظر : للكتاب ١٤٧/١ والهمع ٨٠/٢ .

(٢) انظر : للكتاب ١٤٧/١ .

(٣) انظر : التبيان ٣٥/٢ والجامي على الكافية ٢٩٥/٢ .

يقع العامل . ألا ترى أنه لم يجز أن تقول : "ريدا لكرمت" إلا بعد أن جاز "أكرمت ريذا" ، فلو لم يجز تقديم "مصرف" الذي هو خبر "ليس" على ليس ، وإلا لما جار تقديم معموله عليها . والذي يدل على ذلك أن الأصل في العمل للأفعال ، وهي فعل ، بدليل إلحاق الضمائر وتاء التانيث الساكنة بها ، وهي تعمل في الأسماء المعرفة والنكرة والمظهرة والمضمرة كالأفعال المتصرفة ؛ فوجب أن يجوز تقديم معمولها عليها^(١) ، وعلى هذا نخرج "نعم ، وبس"^(٢) ، وفعل التعجب^(٣) وعسى وحذا " حيث لا يجوز تقديم معمولها عليها . أما "نعم ، وبس" فإنهما لا يعملان في المعارف الأعلام بخلاف "ليس" فنقصنا عن رتبتهما ، وأما فعل للتعجب فأجروه مجرى الأسماء ؛ لجواز تصغيره^(٤) ، فبعد عن الأفعال ، ومع هذا فلا يتصل به ضمير الفاعل ، وإنما يُضمَر فيه ، ولا تلحقه أيضا تاء التانيث ، بخلاف "ليس" فنقص عن رتبتهما ، وأما "عسى" وإن كانت تلحقها الضمائر وتاء التانيث كـ "ليس" ، فإنها لا تعمل في جميع الأسماء ، ألا ترى أنه لا يجوز أن يكون معمولها إلا "أن" مع الفعل نحو "عسى زيد أن يقوم"^(٥) ، ولو قلت : عسى زيد القيام لم يجز ، فأما قولهم في المثل : "عسى الغوير أبوسا"^(٦) فهو من الشاذ الذي لا يقاس عليه ، فلما كان مفعولها مختصا

(١) انظر : الإيضاح ٨٨/٢ .

(٢) انظر : شرح الأشموني ٢٩/٢ والمقتصد ٣٦٣/١ وشرح الكافية ، لابن مالك ١١٠٢ وشرح التصريح ٩٤/٢ ولوضح الممالك ٢٣/١ وابن عقيل ١٢٢ .

(٣) وذهب بعض النحاة إلى أنه اسم : انظر في تفصيل ذلك : الأشباه والنظائر ١٤٨/١ والمقتصد ٣٧٣/١ والمرتلج ١٤٥ .

(٤) انظر : للتبصرة والتذكرة ٢٧٢ وشرح الأشموني ٤٦٣/٢ وحاشية الصبان ١٥٦/٤ وشرح التصريح ٣١٩/٢ .

(٥) انظر : المغني ١٤٢/٢ وشرح الأشموني ٢١٦/١ والمفصل ٢٧٠ والجمل ٢٠٠ والمقتضب ٧٠/٣ والرضي على الكافية ٣٠٤/٢ والجامي على الكافية ٢٤٤ .

(٦) من أمثال العرب وهو للزباء . انظر : مجمع الأمثال ٣٤١/٢ والكتّاب ٥١/١ ومعجم البلدان ٢٢٠/٤ والمقتضب ٧٠/٣ والجامع للصغير ٥٩ ، والمغني ١٣٣/١ والرضي على الكافية ٢١/٢ ومجلس ثعلب ٣٧٢/١ .

بخلاف "ليس" نقصت عن رتبة "ليس" ، فجاز أن يمنع من تقديم معمولها عليها ، ولا يجوز أن نقاس ليس على "ما" في امتناع تقديم خبرها عليها؛ لأن "ليس" تُخالف "ما" بدليل أنه يجوز تقديم خبر "ليس" على اسمها نحو "ليس قائماً زيد" ولا يجوز تقديم خبر "ما" على اسمها ، فلا يقال : "ما قائماً زيد" ، وإذا جاز أن تخالف ليس ما في جواز تقديم خبرها على اسمها جاز أن تخالف في جواز تقديم خبرها عليها وتلحق بأخواتها .

وفى هذه المسألة نجد الأنباري يوافق الكوفيين ويقول : "والصحيح عندي ما ذهب إليه الكوفيون"^(١) .

فإذا ما ذهبنا إلى العكبري في هذه المسألة وجنناه ونكرها في كتابه التبيين فيذكر رأى البصريين والكوفيين ، حيث قال : "يجوز تقديم خبر "ليس" عليها عند جمهور البصريين . وقال الكوفيون وبعض البصريين : لا يجوز .

وحجة الأولين من أوجه : (٢)

أحدها : قوله تعالى^(٣) : «وَلَنُؤْخِرَنَّ عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مُّعْدُوذَةٍ لِّيَقُولُوا مَا يَخِيبُهُ» ثم قال : «أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ» فنصب "يوم" بـ "مصرف" خبر "ليس" وتقديم معمول : الخير كتقديم الخير نفسه ؛ لأن المعمول تابع للعامل ولا يقع للتابع في موضع لا يقع فيه المتبوع .

فإذا قيل : في الآية للكرامة وجوه خير مما ذكرتم .

(١) الإنصاف ١/ ١٦٣ .

(٢) انظر : التبيين للعكبري ص ٣١٦ .

(٣) سورة هود آية ٨ .

أحدها : أن "يوم" في موضع رفع وبنى على الفتح لإضافته إلى الفعل كما قرأ نافع^(١) "هذا يوم ينفع للصادقين صدقهم" بفتح الميم ، وعلى هذا لا يبقى لكم فيه حجة .

والثاني : نقدر أنه منصوب ولكن لا بـ (مصرف) ، بل بفعل دل الكلام عليه تقديره : يلزمهم يوم يأتيهم ، أو يهجم عليهم ومثل ذلك ، لا بـ (مصرف) ، وكقولك : زيدا ضربته ، وهو منصوب بفعل محذوف .

والثالث : سلمنا أنه منصوب بـ (مصرف) ولكن هو ظرف له والظروف يتساهل في نصبها فلا يلزم من ذلك جواز النصب في غيرها .
والجواب : أما الأول فجوابه من وجهين^(٢) :

أحدهما : أنه لو كان من هذا الموضع لكان مبتدأ والجملة بعده خبر عنه؛ فيلزم من ذلك أن يكون فيه ضمير يعود على المبتدأ فيكون الأصل ليس مصروفا عنهم فيه ، وحذف العائد على المبتدأ من مواضع الضرورة .

والثاني : أن "يوم" مضاف إلى فعل معرب ، والجيد في مثل ذلك إعراب المضاف ، ولم يقرأ أحد من القراء "يوم" بالرفع بخلاف قوله تعالى^(٣) : ﴿يَوْمَ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ﴾ على أن (يوم ينفع) معرب بالنصب وهو ظرف لما دل عليه هذا ، أي هذا واقع في يوم نفع للصادقين . وأما نصبه بفعل مضمر فلا حاجة إليه مع صحة عمل مصروف فيه ؛ لأن الإضمار على خلاف القياس .

أما كونه ظرفا فليس بعلة لجواز إعمال الخبر المتأخر فيه ؛ فإن أحدا لم يفرق في عمل خبر "ليس" فيما تقدم عليها بين الظرف وغيره .

(١) سورة المائدة آية ١١٩ . وقراءة نافع في السبعة لابن مجاهد .

(٢) انظر : التبيين للعكبري ص ٣١٧ .

(٣) سورة المائدة : آية ١٩٩ .

والدليل الثانى : أنه فعل جاز تقديم منصوبه على مرفوعه فجاز تقديمه عليه كـ "كان" وأخواتها ؛ مثال ذلك أن تقول : ليس قائماً زيد ، فتتصب قائماً بـ "ليس" وهو مقدم على المرفوع فكذلك إذا تقدم المنصوب عليها ، والجامع بينهما أن تقديم المنصوب على المرفوع تصرف والتصرف للأفعال بحق الأصل، ألا ترى أن "ما" الحجازية لما لم تكن متصرفه ، أو لما كانت حرفاً لم يتقدم منصوبها على مرفوعها لعدم للفعلية ، بخلاف "ليس" .

فإن قيل الجواب عنه من وجهين^(١) :

أحدهما : لا نسلم أنها فعل ، بل هى حرف على ما ذكر فى المسألة قبلها .

والثانى : نسلم أنها فعل لكنه غير متصرف ولا حقيقى بل هو أشبه بالحرف ، ثم هو منقوص فى المعنى بـ (نعم) و (بئس) و (عسى) وفعل التعجب ، فإن تقديم المنصوب فيها غير جائز ، فلو قلت : رجلاً نعم زيد لم يجز ، وما زيدا أحسن لم يجز ، وعسى أن يقوم زيد على أن تجعل (أن يقوم) فى موضع نصب ، لم يجز ، وخرج على ما ذكر "كان" فإنها متصرفه تكون للماضى والحال والاستقبال بخلاف "ليس" .

فالجواب : أما الأول فلا يصح لوجهين :

أحدهما : أنه ليس مذهبا لهم .

والثانى : ما سبق من الدلالة على كونها فعلاً .

قولهم : هى غير متصرفه عنه جوابان :

أحدهما : لا نسلم ، فإن من وجوه التصرف اختلاف الضمائر المتصلة بالفعل و "ليس" قد اتصلت بها الضمائر على ما ذكرناه من ضمائر التنثية والجمع ولتاء ومن تاء التانيث .

(١) انظر : التبيين للعكبرى ص ٣١٨ .

والثالثي: نُسلم أنها غير متصرفة ولكن هي فعل لما ذكرناه في موضعه، والفعل بحق الأصل عامل قوى وإن ضعف في بعض المواضع لم يسلبه عمله الأصلي، وعمل الفعل يقتضى أن يكون معموله متأخراً ومتوسطاً ومتقدماً، وقد ظهر أثر ذلك في "ليس"، وهو تقدم منصوبها على مرفوعها ومخالفتها في ذلك "ما" لما لم تكن متصرفة، ولم تكن فعلاً، فلكذلك يجوز تقديم منصوبها عليها إذ لا فرق في التقديم بين اللقريب والبعيد، يدل عليه أن منصوبها إذا تقدم على مرفوعها كانت ليس إلى جنبه وإذا تقدم عليها كانت إلى جنبه أيضاً. ولا فرق بين أن ثليه أو يليها.

أما حجة الآخرين - أى: الكوفيين - فقد تمسكوا بأشياء^(١):

أحدها: أنها لفظ ينفي الخبر فلم يجز تقديم منصوبه الذي يليه كـ "ما"، وبيانه: أن قولك: ليس زيد قائماً ينفي قيامه في الحال، كما أن قولك: ما زيد قائماً كذلك، وإذا أشبهت ما في النفي وجب أن تحمل عليها في منع التقديم، ألا ترى أنها لما أشبهت "ليس" أعملها أهل الحجاز عمل ليس فلكذلك إذا أشبهتها في النفي منعت من التقديم، وهذا أولى لأن "ليس" للقياس ألا تعمل كما أن القياس في "ما" كذلك، فإذا منعت من التقديم حملاً على الأصل، كان تأخر المنسوب عنها جارياً على خلاف القياس.

والوجه الثاني: أن "ليس" قد توهنت ونقصت عن الفعل الحقيقة من وجوه:

أحدها: أن بعض النحويين جعلها حرفاً محضاً، وليس كذلك كان وأخواتها.

والثاني: ما حكى سيبويه عن بعضهم أنه ألغاهما عن العمل فقال: ليس زيد قائم.

(١) انظر التبيين ص ٣٢١.

والثالث : أن بعض العرب أدخل عليها ياء المتكلم من غير نون الوقاية فقال : عليه رجل ليسى ، ولو كانت حقيقة لقال : ليسنى .

والرابع : أن بعض العرب لم يحملها ضميراً فقال : ليس الطبيب إلا المسك .

والخامس : أنه لا يكون منها مستقبل ولا أمر فخالفت بذلك بقية أخواتها. والسادس : أن ضمير المخاطب والمتكلم إذا اتصل بها لا يكسر أولها ، وليس كذلك باع ؛ لأنك تقول فيه : بعث ، ولا تقول هنا : لست .

وكل هذه الوجوه تدل على انحطاط رتبته عن رتبة "كان" وشبهها "ما" فتكون فرعا عليها ، والفروع تنقص عن الأصول ، ولا يبين أثر النقصان إلا بمنع التقديم^(١) .

والخلاصة أن العكبري يؤيد رأى البصريين في جواز تقديم خبر (ليس) عليها ؛ مستنداً إلى جواز تقديم معمول الخبر عليها ؛ إذ المعمول تابع للعامل ، ولا يقع التابع في موضع لا يقع فيه المتبوع ؛ ولأن (ليس) فعل جاز تقديم منصوبه على مرفوعه ، فجاز تقديمه - أى الخبر - عليه ، كـ (كان) ولأخواتها. أما الأنباري ، فقد أيد مذهب الكوفيين ، فمنع تقديم خبر (ليس) عليها ؛ لأنها فعل جامد غير متصرف ؛ فلا تجرى مجرى الفعل المتصرف ، ومن ثم فلا يجوز قياسها على (كان) لتصرفها ؛ ولأنها موعلة في شبه الحرف ؛ ولأن الخبر محدود ؛ فلا يتقدم على الفعل الذى جحدّه .

• •

(١) السابق : ٣٢٢ .

اللام الأولى من (لعل)

ذهب الكوفيون إلى أن اللام الأولى في "لعل" أصلية ، وذهب البصريون إلى أنها زائدة^(١) .

لما الكوفيون فاحتجوا بأن قلوا : إنما قلنا : إن اللام أصلية لأن "لعل" حرف ، وحروف الحروف كلها أصلية^(٢) ؛ لأن حروف الزيادة التي هي للهمزة والألف والياء والواو والميم والنون والسين والهاء واللام ، والتي يجمعها قولك : اليوم تتساء ولا أنسىتموه^(٣) وسألتمونيها - إنما تختص بالأسماء والأفعال^(٤) ، فأما الحروف فلا يدخلها شيء من هذه الحروف على سبيل الزيادة ، بل يحكم على حروفها كلها بأنها أصلية في كل مكان على كل حال ، ألا ترى أن الألف لا تكون في الأسماء والأفعال إلا زائدة أو منقلبة ، ولا يجوز أن يحكم عليها في "ما" ولا ويا بأنها زائدة أو منقلبة ، بل يحكم عليها بأنها أصلية لأن الحروف لا يدخلها ذلك فدل على أن اللام أصلية .

والذي يدل على ذلك أيضاً أن اللام خاصة لا تكاد تزداد فيما يجوز فيه الزيادة إلا شاذاً^(٥) ، نحو : زيد ، عبد^(٦) ، فحجل ، في كلمات معدودة ، فإذا

(١) نسبة الزمخشري للمبرد انظر المفصل ٣٠٣ .

(٢) لعدم تصرف الحروف .

(٣) وكذلك : هويت السماء ، انظر الجاربردي ١٩٣/١ .

(٤) انظر : شرح الكافية : لابن مالك ٢٣١٠ وللممتع ٢٠١ وابن يعيش ١٤١/٩ والهمع ٦/

٢٣٧ والإيضاح ٣٧١/٢ والأصول ٢٣١/٣ والأشباه والنظائر ٢٢٧/١ والمقتضب ١/

١٩٤ والمصنف ٩٨/١ والجزولية ٣١٦ .

(٥) انظر : شرح الرضى على الشافعية ٣٨١/٢ وابن يعيش ٦/١٠ للممتع ٢١٣ والأصول ٣/

٢٤٣ والإيضاح ٩٠/٢ والتصريف للملوكي ٢٠٩ وسر صناعة الإعراب ٣٢١/١ .

(٦) وزعم أبو الحسن أن "عبد" عبد الله ، فتحتمل أن تكون من قبيل : عبدى وعبسى ،

فلا تكون زائدة . انظر : للممتع ٢١٣-٢١٤ وسر صناعة الإعراب ٣٢١/١ .

كانت اللام لا تُزاد فيما يجوز فيه الزيادة ، إلا على طريق الشنوذ ، فكيف يُحكم بزيادتها فيما يجوز فيه الزيادة ، إلا على طريق الشنوذ ، فكيف يُحكم بزيادتها فيما يجوز فيه الزيادة بحال ؟

وأما البصريون فاحتجوا بأن قالوا : إنما قلنا : إنها زائدة لأننا وجدناهم يستعملونها كثيراً في كلامهم (عارية من اللام) ، قال نافع بن سعيد الطائي :
ولستُ بلولم على الأمر بعدما يَفُوتُ وَلَكِنْ عَلَّ أَنْ تُتَقَنَّما^(١)
أرلا : لعل .

وقال العجيز السلولي^(٢) :

لَكَ الْخَيْرُ عَلَّانَا بِهَا عَلُّ سَاعَةً تَمَرُ وَسَهْوَاءُ مِنَ اللَّيْلِ يَذْهَبُ
وقال الآخر :

عَلَّ صَرُوفُ الدَّهْرِ أَوْ نَوَلَاتُهَا

تَكَلَّنَا اللَّمَّةُ مِنْ لُتْمَتِهَا^(٣)

وقال الآخر :

(١) من الطويل ، وهو في اللسان (لعل) ١٢٨/١٤ وديوان الحماسة ، للمرزوقي ١١٦٢ ويروي "يتقنما" بدلا من "تقنما" .

(٢) هو العجيز بن عبد الله بن عبيدة بن كعب ، يكنى بأبي القزرق وبأبي الليل ، من شعراء الدولة الأموية ، انظر : الخزفنة (بولاق) ١٩٨/٢ .

(٣) بيتان من الرجز بلا نسبة في اللسان (عل) ٥٠٠/١٣ وروايته "تدنا" (لم) ٣٤/١٦ وللخصائص ١١٦/١ والمعنى ٣٩٦/٣ ورصف المباني ٢٤٩ والجنى الداني ٥٨٤ وسر صناعة الإعراب ٤٠٧/١ وعمدة الحفاظ ٣٣٩ وشرح التصريح ٣/٢ وجاء البيت الأول فقط وقد ذكر الشيخ خالد الأزهرى أن للفراء أورده بجر "صروف" .

ولا تهين الفقير عنك أن ترجع يوماً والدهر قد رفعه^(١)

وقال الآخر :

يا أبتا عنك أو حسنا^(٢)

وقالت أم النجيف ، وهو سعد بن قرط :

ترئص بها الأيام عل صروفها سترمي بها في جاحم متسر^(٣)

أرادت : لعل .

وجنناهم يستعملونها عارية عن اللام في معنى إثباتها ، دلنا ذلك على أنها زائدة ، ألا ترى أننا حكمنا بأن اللام في "زيد" ، وعبد ولولاك" وما أشبه ذلك زائدة ؛ لأننا نقول في معناه "زيد وعبد ولولاك" ، وحكمنا بأن الهمزة في "النندلان" وهو الكابوس^(٤) زائدة ؛ لأننا نقول في معناه "النيدلان" من غير همز^(٥) ،

(١) من المنسرح ، للأضبط بن قريع في شواهد المغنى ٤٥٧ والتبصرة والتذكرة ٤٣٤ وغير منسوب في المغنى ١٣٥/١ والأشمونى ٢٧٦/٢ والرضى على الكافية ٢٠٦/٢ وأوضح المسالك ١١١/٤ والكمال ١١٠/٢ وأمالى ابن السجى ١٦٦/٢ وابن يعش ٩/٤٤ ؛ ويرى : ولا تعدى للفقير .

(٢) من الرجز ، وينسب للعجاج ، والأكترون على أنه لروبة ، وقبله :

نقول بنتى قد أتى أنلكا

وهو فى ملحقات ديوانه ١٨١ وللكتاب ٣٨٤/٢ والمقتضب ٧١/٣ وبلا نسبة فى المفصل ١٣٦ وأمالى ابن السجى ٢٩٦ والهمع ١٤٥/٢ والمغنى ١٣٢/١ .

(٣) من الطويل ، لم أعثر عليه .

(٤) انظر : القاموس المحيط (نال) ٥٣/٤ وسر صناعة الإعراب ١١١/١ .

(٥) انظر : القاموس المحيط (نال) ٥٣/٤ وسر صناعة الإعراب ١١١/١ .

وكذلك حكمنا بأن النون في "عرنتن" زائدة ؛ لأننا نقول في معناها "عرنتن" ^(١) بغير النون الأولى ^(٢) ، إلى غير ذلك من الشواهد . والذي يدل على أنها زائدة أن هذه الأحرف - نحى إنْ وأخواتها - إنما عملت للنصب والرفع لشبه الفعل ^(٣) ؛ لأن "إن" مثل "مد" ، "وليت" ^(٤) مثل "ليس" ، ولكن "أصلها : كنْ ، رُكبت معها "لا" ^(٥) ، كما رُكبت "لو" مع "لا" فقيل : لكن ، وكان "أصلها : أنْ" أدخلت عليها كاف التشبيه ^(٦) ، فكانت "عل" أصلها علْ ، وزيدت عليها اللام ؛ إذ لو قلنا : إن اللام أصلية في "عل" لأدى ذلك إلى أن لا تكون "عل" على وزن من أوزان الأفعال الثلاثية أو الرباعية ؛ لأن الثلاثية على ثلاثة أضرب ^(٧) ؛ فعل كضرب وفعل كمكث ^(٨) وفعل كعلم ، ولما للرباعية ^(٩) فليس لها إلا وزن واحد وهو فعمل ، نحو

(١) في القاموس المحيط عرنتن ٢٤٨/٤ : "العرنتن ، كجضر ، والعرنتن محركة ، وتضم التاء ، والأصل : عرنتن ، كقرنفل ، وكجحنفل ، أو تثلت تلوذ . والعرنتون كزرجون ، وشجر يدفع به ، وأديم عرنتن مذبوغ به .

(٢) انظر : القاموس المحيط (عرنتن) ٢٤٨/٤ .

(٣) انظر : البسيط في شرح الجمل ٧٦٨ والجامي على الكافية ٣٣٦/٢ .

(٤) (ليت) صورة منطوية من (رأيت) فهي فعل . انظر : بحوث ومقالات ٧٤-٧٥ ومقدمة الكناش ٢١٢/١ .

(٥) ذهب البصريون إلى أن "كن" حرف برمته ، غير أن الكوفيين ذهبوا إلى أنها مركبة من "مكن" أو "لاكن" أو "لا أن" : انظر : الهمع ١٤٨/٢ ومقدمة الكناش ٢١٣/١ .

(٦) انظر : مقدمة الكناش ٢١٤/١ .

(٧) انظر : الجاربردى ٣٨/١ والمقتضب ٢٠٩/١ والإيضاح ١١٣/٢ ٢٠/٦ والمتع ١٦٦ والرضى على الشافية ٦٧/١ والأفعال ، لابن القطاع ٧/١ والمنصف ١٧/١ .

(٨) في القاموس المحيط (مكث) ١٧٥/١ : "والفعل كنصر وكرم" .

(٩) انظر الجاربردى ٥٣/١ والفصول الخمسون ٢٥٩ والتصريف المملوكى ٨٩ والمتع ١٧٨ وابن يعيش ١٦٢/٧ والرضى على الشافية ١١٤/١ والهمع ١٩/٦ والإيضاح ٢/١٣٤ والمقتضب ١٠٥/٢ ، والمنصف ٧٤/١ .

دحرج وسرهف^(١)، فكان يؤدي إلى أن يبطل عملها، فوجب أن يحكم بزيادتها ؛ لتكون على وزن للفعل، كسائر أخواتها ، فصارت بمنزلة زيادة "لا" والكاف في "لكن" عندكم ، فإنه إذا جاز أن تحكموا بزيادة "لا" والكاف في "لكن" و(كان) وهما حرفان، وأحدهما ليس في حروف الزيادة ، فلأن يجوز أن يحكم - ما هنا - بزيادة اللام ، وهي حرف من حروف الزيادة ، أولى.

ففي هذه المسألة نجد الأنباري يؤيد الكوفيين فيقول : "والصحيح في هذه المسألة ما ذهب إليه الكوفيون" .

فإذا ذهبنا إلى للعكبري في هذه المسألة وجدناه يوافق الكوفيين فقد أثبت أصالة اللام في "لعل" ؛ لأنها لغة غير (عل) ، فهو بذلك يثبت ما ذهب إليه الكوفيون وإن لم يصرح بذلك ؛ لأن اختياره هذا هو مذهب الكوفيين^(٢) .

فيقول : والصحيح عندي أن "لعل" و"عل" لغتان لا يحكم في إحداهما بالزيادة ولا في الأخرى بالحذف ، كما أن قولهم : نصحت لك وشكرت لك - وبابه، اللام فيه معنية للفعل في لغة وهي محذوفة في اللغة الأخرى ، ولا يقال : هي في أحدهما زائدة ، بل كل منهما أصل في لغة ، وهذا المذهب أسلم ، وله أصل يشهد بصحته ، ويدل على ذلك تعدد اللغات في "لعل" ، فقد قالوا : (لعل) و(عل) و(عن) و(لغن) وكل منها لغة غير الأخرى ، ولا يقال : إن اللعين بدل من اللعين .

وقد بسط العكبري أدلة للفريقين ، ووجهة قول الأولين - أي : للبصريين - من ثلاثة أوجه :

(١) سرهف : يقال إذا أحسن غلظه . للقاموس المحيط (سرعون) ١٥٢/٣ .

(٢) الإصناف ١/ ٢٢٤ .

أحدها : أنها قد استعملت بغير لام في الشعر كثيرا ، والأصل عدم حذف الأصل وللزيادة أقرب ولا سيما إذا أريد تقوية الحرف أو قوة معناه .

والثاني : أن "عل" ثلاثة أحرف وأصل الباب "إن" و"أن" وهما على ثلاثة أحرف ، وهذا يؤنس بكون "عل" ثلاثية . فلما "كان" فأصلها "إن" زيدت عليها كاف التشبيه ، حرصا على سيق المعنى ؛ لأن الأصل في قولك : كان زيدا الأسد ، إن زيدا كالأسد ، ثم اهتموا بتقديم معنى التشبيه فأدخلوا للكاف على "إن" وفتحوا الهمزة ، كما تفتح بعد حروف الجر . ولما "لكن" فعدتها أكثر عند البصريين لما دخلها معنى الاستدراك ، وعندهم أنها مركبة ، وهذا يؤنس بأن الأصل (عل) كسائر أخواتها .

والوجه الثالث : أن هذه الحروف مشبهة بالفعل في العمل واللفظ تلحقه الزوائد ، فجاز أن تكون اللام زائدة ، كما تزداد في الفعل كقولك : إن زيدا ليقوم ، وكقولك : والله لقام زيد ، وكقولك : والله لقام زيد .

وشبهة الآخرين : أن الحذف تصرف ، والحروف لا تتصرف ، ولهذا حكمنا على الألف في "ما" و"لا" بأنها أصل ، وليست في الأسماء والأفعال أصل بحال بل إما زائدة أو منقلبة ، ويقوى ذلك أن نون الوقاية لا تكاد تجيء مع "لعل" بل تقول : "لعل" ، و"لعلني" قليل جدا ^(١) . وما كان ذلك إلا لأن اللام الأولى أصل وبعد العين لآمان ، ولنون تشبه اللام ، فكانت على هذا تجتمع في التقدير أربع لامات فتحومى ذلك فرارا من اجتماع الأمثال ^(٢) .

والخلاصة أن الأنباري في الإنصاف والعكبري في التبيين يشتركان في تأييد رأى الكوفيين في أن اللام الأولى من (لعل) أصلية غير زائدة ، فاحتج الأنباري بدليلين : أحدهما : أن حروف الحروف كلها أصلية ، والثاني : أن

(١) العين ٢٥٠/١ ، والهمع ٦٤/١ ، واللسان : (قم) .

(٢) للتبيين ص ٣٦٠ .

اللام خاصة لا تزد إلا على جهة الشذوذ . وأضاف العكبري دليلاً ثالثاً ، وهو أن (لعل) و(عل) لغتان مستقلتان ، فلا يحكم في اللام الأولى بالزيادة ، فكانه يجب بذلك على ما استدل به البصريون على زيادة اللام ، حيث زعموا أن ورود (لعل) عارية من اللام في بعض النصوص الواردة عن العرب دليل على زيادتها ، فبين العكبري أن (عل) لغة مستقلة .

• •

ترك صرف ما ينصرف

ذهب الكوفيون إلى أنه يجوز ترك صرف ما ينصرف في ضرورة الشعر ، وإليه ذهب أبو الحسن الأخفش^(١) وأبو علي الفارسي^(٢) وأبو القاسم بن برهان^(٣) من البصريين^(٤) . وذهب البصريون إلى أنه لا يجوز ، وأجمعوا^(٥) على أنه يجوز ترك صرف ما ينصرف في ضرورة الشعر . أما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا : الدليل على أنه يجوز صرف ما ينصرف في ضرورة الشعر ورودّه كثيراً في أشعارهم^(٦) قال الأخطل :

طلب الأراق بالكتائب إذ هوت بشبيب غقلة الثغور غور^(٧)

- (١) انظر : انتلاف النصره ٥٩ والخزاة (بولاق) ٧١/١ .
- (٢) انظر : انتلاف النصره ٥٩ والخزاة (بولاق) ٧١/١ وشرح الأشموني ٢٧٣/٢ .
- (٣) انظر : انتلاف النصره ٥٩ والخزاة (بولاق) ٧١/١ .
- (٤) في الكتاب ٢٦/١ : "هذا باب ما يحتل في الشعر : اعلم أنه يجوز في الشعر ما لا يجوز في الكلام من صرف ما لا ينصرف" . وانظر : سر صناعة الإعراب ٤٦/٢ .
- (٥) فصل بعض المتأخرين بين ما فيه طمعية ، فأجاز منعه ، وما ليس كذلك فصرفه ، وأجاز قوم منهم نعلب أحمد بن يحيى منع المنصرف لاختياراً انظر شرح الأشموني ٢٤٧/٢ .
- (٦) انظر : شرح الأشموني ٢٧٣/٢ والخزاة (بولاق) ٧١/١ .
- (٧) من الكامل وهو في الديوان ١٩٧ والعيني ٣٦٢/٤ وبلا نسبة في شرح الأشموني ٢٧٤/٢ .

فترك صرف "ثيبب" وهو منصورف . وقال حسان بن ثابت :

نصروا نبيهم وشدوا أزره بحنين يوم تولكل الأبطال^(١)

فترك صرف "حنين" وهو منصورف ، قال تعالى : ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كُرُوكُكُمْ﴾ [سورة التوبة ٢٥/٩] . ولم يرو عن أحد من القراء أنه لم يصرفه .

وقال الفرزدق :

إذا قال غاو من تنوخ قصيدة بها جرب عت على بزوير^(٢)

فترك صرف "زوير" وهو منصورف ، ومعناه نسبت إلى بكالها من قولهم : "أخذ الشيء بزويره" إذا أخذه كله ، وقيل : "بزويرا" أي كذبا وزورا . وقال الآخر :

إلى ابن أم أناس أرحل نالتي عمرو فتبلغ حاجتي أو تزحف^(٣)

فترك صرف "أناس" وهو منصورف ، و"لم أناس" بنت ذهل من بني شيبان ، و"عمرو" يريد به عمرو بن حجر الكندي . وقال الآخر :

لؤمل أن أعيش وأن يومي بلول أو باهون أو جبار

أو التالي دبار فإن لفته فمؤنس أو عروبة أو شيار^(٤)

(١) من الكامل ، وهو في الديوان ٣٩٣ واللسان (حظن) ١٣/١٣ ط. بيروت .

(٢) من الطويل ، وينسب للفرزدق في الديوان ٢٠٦/١ ، ٢٩٦ ولابن أحرر في ديوانه ٨ ، ونسبه للبغدادى في الخزنة (بولاق) ٧١/١ للفرزدق أو لابن أحرر ، وينسب للطرماح في ملحقات ديوانه ٥٧٤ .

(٣) من الكامل ، لبشر بن أبي خازم في الديوان ١٥٥ وبلا نمبة في الكتف ٩/٢ والهمع ٢/

فترك صرف "نبار" وهو منصرف ، و"نبار" يوم الأربعاء ، وما ذكره في هذين البيتين أسماء الأيام في الجاهلية ، فأول يوم : يوم الأحد ، وأهون^(١) : يوم الاثنين ، وجبار : يوم الثلاثاء ، ونبار : يوم الأربعاء ، ومونس : يوم الخميس ، وعزوبة : يوم الجمعة ، وشيار : يوم السبت^(٢) .

وقال الآخر :

فلوفض عنها وهي ترغو حُشاشنةً بذى نفسها والسيف غريان أحمر^(٣)

فتراه صرف "غريان" وهو منصرف ؛ لأن مؤنثه "غريانة" لا "غريا" .

وقال الآخر :

قالت أميمة ما لثابت شلخصا عارى الأشجاع ناجلا كالمتصل^(٤)

فترك صرف "ثابت" وهو منصرف . وقال العباس بن مرداس السلمي :

فما كان حصن ولا حابس يفوقان مرداس في مجمع^(٥)

فترك صرف "مرداس" وهو منصرف ، قالوا : ولا يجوز أن يقال : إن

الرواية :

(١) من الوافر ، ولم أعثر له على نسبة إلى قتيل معين ، وهو في العين ٣٩٧/٤ والدرر ١/ ١١ واللهم ٣٧/١ .

(٢) وأوهد : انظر : المزهري (دار للتراث) ٢١٩/١ .

(٣) انظر : القاموس المحيط (شبر) ٦٦/٢ والمزهري (دار للتراث) ٢١٩/١ ، ٤٥٩ .

(٤) من الطويل ، ولم أعثر على نسبته ، وهو في الخزفة (بولاق) ٧١/١ .

(٥) من الكامل ، ولم أعثر له على نسبته ، وهو في الخزفة (بولاق) ٧١/١ .

(٦) من المتقارب ، لعباس بن مرداس في الديوان ٨٤ والشعر والشعراء ١٠٧/١ ، ٧٥٢/٢

وابن يعين ٦٨/١ وللعيني ٣٦٥/٤ .

يفوقان شيوخى فى مجمع

وشيوخه أبو مرداس ؛ لأننا نقول : بل الرواية الصحيحة المشهورة ما رويناه، على أننا لو قدرنا أنه قد روى رواية أخرى ، كما روينموه ، فما العذر عن هذه الرواية الصحيحة مع شهرتها ؟

وقال دوسر بن دهمل القريعى :

وقائلة ما بال دوسر بعدنا صحا قلبه عن آل ليلى وعن هند^(١)

فلم يصرف "دوسر" وهو منصرف ، قالوا : ولا يجوز أن يقال إن الرواية :

ما للقريعى بعدنا

لأننا نقول : بل الرواية الصحيحة المشهورة ما رويناه ، ولو قدرنا أن ما روينموه صحيح ، فما عذركم عما رويناه ، مع صحته وشهرته ؟
وقال الآخر :

ومصعبُ حين جد الأمر سرُّ أكثرها وأطيبها^(٢)

قالوا : ولا يجوز أن يقال : إن الرواية :

وأنتم حين جد الأمر

لأننا نقول : بل للرواية الصحيحة ما رويناه ، ولو قدرنا ما روينموه صحيحا فما عذركم عما رويناه على ما بينا ؟
وقال الآخر :

(١) من الطويل ، وهو فى العيلى ٣٦٦/٤ وغير منسوب فى الخزائن (بولاق) ٧٢/١ .

(٢) من الوافر ، لابن قيس الرقيات فى الديوان ١٢٤ وبلا نسبة فى ابن عميش ٦٨/١ .

وممن ولدوا عامر ذو الطول وذو العرض^(١)

فترك صرف "عامر" وهو ينصرف ولم يجعله قبيلة ؛ لأنه وصفه ، فقال: "ذو الطول وذو العرض" ، ولو كانت قبيلة لوجب أن يقول : "ذات الطول وذات العرض" ، قالوا : ولا يجوز أن يقال : إنما لم يصرفه لأنه ذهب به إلى القبيلة كما قرأ سيد القراء أبو عمرو بن العلاء^(٢) : «وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنْتًا يَمِينًا» [سورة النمل ٢٧/٢٢] فترك صرف "سبأ" ؛ لأنه جعله اسماً للقبيلة ؛ حملاً على المعنى . وقال الشاعر :

من سبأ الحاضرين مأرب إذ بينون من دون سبيله العرما^(٣)

فلم يصرف "سبأ" لأنه جعله اسماً للقبيلة ؛ حملاً على المعنى . وقال الله تعالى : «كَانَ لَمْ يَتَوَّأ فِيهَا إِلَّا أَنْ تَمُودَ كَفَرُوا رَبَّهُمْ أَلَا بُعْدًا لِمُؤَدَّ» [سورة هود ٦٨/١١] فلم يصرف "تمود" الثاني لأنه جعله اسماً للقبيلة ؛ حملاً على المعنى^(٤) . وقال الشاعر :

تمد عليهم من يمين وأشمل بحور له من عهد عاد وتبعأ^(٥)

(١) من الهزج ، لذى الأصبع العنواني في المعنى ٣٦٤/٤ وابن يعيش ٦٨/١ و(ذو) مساقطة من غ .

(٢) لنظر : للكتاب ٢٥١/٣ .

(٣) من المنسرح للناطقة الجعدى في الديوان ١٣٤ وشرح أبيات سيويه ٢٤١/٢ ، وله لو لأمية بن أبي الصلت في الخزافة ١٣٩/٩ وجاء في ديوان الأخير ٥٩ ، وللأعشى في معجم ما استعجم ١١٧٠ ولم ينسب في للكتاب ٢٥٣/٣ وما ينصرف ٥٩ .

(٤) في للكتاب ٢٥٣/٣ : «وكان أبو عمرو لا يصرف (سبأ) يجعله اسماً للقبيلة» .

(٥) من الطويل ، لزهير بن أبي سلمى في للكتاب ٢٥١/٣ وغير منسوب في الخزافة ٢/٥٠٤ ليس في الديوان ، وفي غ : (أفاض) بدلاً من (تمد) .

وقال الآخر :

لو شهد عاد من زمان عاد

لا يترها مبارك الجلاء^(١)

وقال الآخر :

علم القبائل من معد وغيرها أن الجواد محمد بن عطار^(٢)

وقال الآخر :

ولسنا إذا عُدَّ الحصى بالقة وإن معد اليوم مود ذليلها^(٣)

وقال الآخر :

غلب المسلح الوليد سمالحة وكفى قريش المعضلات وسادها^(٤)

فلم يصرف "قريش" لأنه جعله اسماً للقبيلة ؛ حملاً على المعنى ،
والحمل على المعنى كثير في كلامهم .

وقال الشاعر :

قلمت تبكيه على قبره من لي من بعدك يا عامر

(١) بيتان من الرجز ، بلا نسبة في الكتاب ٢٥١/٣ .

(٢) من الكامل ، وهو بلا نسبة في الكتاب ٣٥٠/٣ وشرح أبيات سيبويه ٢٢٦/٢ .

(٣) من الطويل ، وهو للأعشى في المقتضب ٣٦٣/٣ وشرح أبيات سيبويه ٢٣٨/٢ وغير
منسوب في الكتاب ٢٥١/٣ وليس في ديوانه .

(٤) من الكامل ، اختلف في نسبه ، فنسب لعدى بن الرقاع في الديوان ٤٠ وشرح أبيات
سيبويه ٢٨٢/٢ والخزانة ٢٠٣/١ ونسب لجرير في اللسان (سمج) ولم أجده في ديوانه
وبلا نسبة في المقتضب ٣٦٢/٣ ؛ ٣٦٣ .

تركنتى فى الدار ذا غربة قد ذل من ليس له ناصر^(١)

وكان الأصل أن يقول : "ذات غربة" فحمله على المعنى ،
فكأنها قالت : تركنتى إيماناً ذا غربة ، والإنسان يطلق على الذكر والأنثى^(٢) .
وقال الأعشى :

لقوم فكفوا هم المنفدين شرابهم قبل إنفادها^(٣)

وكان الأصل أن يقول : "قبل إنفاده" لأن الشراب منكر ، إلا أنه أنهه ؛
حملاً على المعنى ؛ لأن الشراب هو الخمر^(٤) فى المعنى .
وقال الآخر :

يا بئر يا بئر بنى عدى

لأخزحن قعرك بالنكى

حتى تعودى أقطع الولى^(٥)

وكان الأصل أن يقول : قطعى الولى ؛ لأن البئر مؤنثة^(٦) ، إلا أنه
ذكره حملاً على المبنى ، فكأنه قال : حتى تعودى قلباً أقطع الولى ؛ والقلب

(١) من السريع ، بلا نسبة فى ابن يعش ١٠١/٥ وللهمان (عمر) ٦٠٨/٤ ط . بيروت
وأمالى المرتضى ٧١/١ .

(٢) انظر : التاج (ليس) ١٠٣/٤ والمصباح المنير (أنس) ٣٥ .

(٣) من المتقارب ، للأعشى فى الديوان ١٢١ وشرح شواهد الإيضاح ٤٦١ .

(٤) والخمر أسمؤها مؤنثة . البلغة ٦٩ .

(٥) من الرجز ، لم ينسب هذا للرجز لأحد بعينه ، ونسب لرجل من بنى عدى فى شرح

شواهد الإيضاح ٤٦٠ وبدون نسبة فى العيني ٤٣٩/١ وتلخيص الشواهد ١٤٧ .

(٦) بدليل قوله تعالى : (وبئر معطلة) ، سورة الحج ٤٥/٢٢ وانظر : البلغة ٦٦ .

الأغلب عليه التنكير ، لذلك قالوا في جمعه : ألقبة ، وأفعلة بناء يختص به المذكر في القلة ، كاختصاص المؤنث بأفعل في القلة ، وقوله : "نو الطول ونو العرض" يرجع إلى الحى ، فانتقل من معنى إلى معنى ، وانتقل من معنى إلى معنى كثير في كلامهم . كما قال الشاعر :

إن تميمة خلقت ملموما

قوما ترى واحداهم صهيماً^(١)

فقال : "خلقت" لأنه أراد به القبيلة ، ثم قال : "ملموما" أراد به الحى ، ثم ترك لفظ الواحد ، وحقق مذهب الجمع ، فقال : "قوما ترى واحداهم صهيماً" ، والصهيم : هو الذى لا ينتهى عن مراده ؛ لأننا نقول : نحن لا ننكر الحمل على المعنى فى كلامهم ، ولا تنتقل من معنى إلى معنى ، لكن الظاهر ما صرنا إليه ؛ لأن الحمل على اللفظ والمعنى أولى من الحمل على المعنى دون اللفظ وجزي الكلام على معنى واحد أولى من الانتقال من معنى إلى معنى ، فلما كان ما صرنا أكثر فى الاستعمال ولحسن فى الكلام كان ما صرنا إليه أولى .

وقال أبو دهل الجمى :^(٢)

أنا أبو دهل وهب وهب من جمع والعز فيهم والحسب^(٣)

فترك صرف (دهل) وهو منصرف . وقال الآخر :

(١) بيتان من الرجز ، لرؤية فى ملحق الديوان ١٨٥ ، ١٩١ وللمخيس الأعرجى فى اللسان (صهم) .

(٢) أبو دهل الجمى وهب بن زمة من بنى جمح ، وكان شاعرا محسنا وأكثر أشعاره فى عبد الله بن عبد الرحمن الأزرق والى اليمن ، انظر الشعر للشعراء ٦١٨/٢ .

(٣) بيتان من الرجز ، لأبى دهل الجمى فى الديوان ٤٧ والنسب فى س ، بلا من (الحسب) .

أخشى على نيسم من بعد للثرى

أبى قضاء الله إلا ما ترى (١)

فترك صرف "نيسم" وهو منصرف . فإن صحت هذه الأبيات بأسرها
دل على صحة ما ذهبنا إليه . وأما من جهة القياس فإنه إذا جاز حذف اللوا
المتحركة لضرورة نحو قوله :

فبيناه يشرى رحله قال قاتل لمن جمل رخو الملاط نجيب (٢)

فلأن يجوز حذف التثوين للضرورة ، كان ذلك من طريق الأولى ،
وهذا لأن اللوا من "هو" متحركة ، وللتثوين ساكن ، ولا خلاف أن حذف
الحرف الساكن أسهل من حذف الحرف المتحرك ؛ لهذا كان أبو بكر بن السراج
من البصريين (٣) - وكان من هذا الشأن بمكان - يقول : لو صحت الرواية في
ترك صرف ما ينصرف لم يكن بأبعد من قولهم :

فبيناه يشرى رحله قال قاتل

ولما صحت الرواية عند أبي الحسن الأخفش وأبى على الفارسي وأبى
القاسم بن برهان من البصريين ، وصاروا إلى جواز ترك صرف ما ينصرف
في ضرورة الشعر ، واختاروا مذهب الكوفيين على مذهب البصريين وهم من
أكابر أئمة البصريين والمشار إليهم من المحققين (٤) .

(١) بيتان من الرجز ، بلا نسبة في اللسان (نسم) ٢٠١/١٢ "ط بيروت" والجمهرة ٤١٧ ؛
٦٤٨ .

(٢) من الطويل ، للجزيل السلولى فى شرح شواهد الإيضاح ٢٨٤ وشرح أبيات سيبويه ١/
٣٣٢ والخزانة (بولاق) ٧٢/ وابن عيش ٦٨/١ ؛ ٩٦/٣ ورصف المباني ١٦ .

(٣) انظر : الأصول ٩٥/٢ - ٩٦ .

(٤) انظر : للخزانة (بولاق) ٧٢/١ .

وأما البصريون فاحتجوا بأن قالوا : إنما قلنا : إنه لا يجوز ترك صرف ما لا ينصرف ؛ لأن الأصل في الأسماء للصرف ، فلو أننا جوزنا ترك صرف ما ينصرف لأدى ذلك إلى رده عن الأصل إلى غير أصل ، ولكان أيضا يؤدي إلى أن يلتبس ما ينصرف بما لا ينصرف ؛ وعلى هذا يخرج حذف الواو من "هو" في نحو قوله :

فبيناه يشرى رحله قال قائل

فإنه لا يؤدي إلى الالتباس بخلاف حذف التتوين ، فبان الفرق بينهما .
ففي هذه المسألة نجد الأنباري يؤيد الكوفيين ؛ فيقول : والذي أذهب إليه في هذه المسألة مذهب الكوفيين ؛ لكثرة النقل الذي خرج عن حكم الشذوذ والقلّة ، لا لقوته في القياس^(١) ، فإذا ذهبنا إلى العكبري في هذه المسألة وجنأه لم ينكرها في كتابه (التبيين) .

لولاي ولولاك

ذهب الكوفيون^(٢) إلى أن اللياء والكاف في "لولاي ، ولولاك" في موضع رفع، وإليه ذهب أبو الحسن الأخفش^(٣) من البصريين ، وذهب البصريون^(٤) إلى أن اللياء والكاف في موضع جر بـ (لولا) ، وذهب أبو العباس المبرد^(٥) إلى أنه لا يجوز أن يقال : "لولاي ، ولولاك" ويجب أن يقال : "لولا أنا ولولا أنت"

(١) الإتصاف ٥١٤/٢ .

(٢) انظر : معالي القرآن ، للفراء ٨٤/٢ .

(٣) انظر : المفصل ١٢٨ والرضي على الكافية ٢١/٢ والخصائص ١٨٩/٢ وابن يعيش ٣/ ١٢٢ .

(٤) انظر : الكتاب ٣٧٣/٢ .

(٥) المقنضب ٧٣/٣ وانظر : الدرر ٣٢/٢ والبيان ٢٨١/٢ .

فيُرتى بالضمير المنفصل كما جاء به فى التنزيل فى قوله تعالى : ﴿لَوْلَا أَنَّمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ﴾ [سورة سبأ ٣٤/٣١] ولهذا لم يأت فى التنزيل (لا منفصلا .

لما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا : إنما قلنا : إن الباء والكاف فى موضع رفع ؛ لأن الظاهر الذى قامت الباء والكاف مقامه رفع بها على مذهبنا ، وبالإبتداء على مذهبكم ، فكنك ما قام مقامه . قالوا : ولا يجوز أن يقال : "هذا يبطل بـ (عسى) ، فإن (عسى) تعمل فى المظهر للرفع وفى المكنى النصب ؛ لأننا نقول : للجواب عن هذا من ثلاثة أوجه :

أحدها : أنا لا نسلم أنها تنصب للمكنى ، إنما هو فى موضع رفع بـ (عسى) فاستعير للرفع لفظ النصب فى (عسى) ، كما استعير لفظ الجر فى (لولاى، ولولاك) إليه ذهب الأخفش من أصحابكم .

والوجه الثانى : أن للكاف فى موضع نصب بـ (عسى) ، وأن اسمها مضمرة فيها ، وإليه ذهب أبو العباس المبرد من أصحابكم .

والوجه الثالث : أنا تسلم أنه فى موضع نصب ، ولكن لأنها حملت على (لعل)^(١) فجعل لها اسم منصوب وخبر مرفوع ، وهو مقدرها هنا ، وإنما حملت على (لعل) ؛ لأنها فى معناها^(٢) ، ألا ترى أن (عسى) فيها معنى الطمع ، كما أن (لعل) فيها معنى الطمع . فأما (لولا) فليس فى حروف الخفض ما هو بمعناه، فيحمل عليه ، فبان الفرق بينهما ؛ ولأنه لو كان المكنى فى موضع خفض لكنا نجد اسما ظاهرا مخفوضا بـ (لولا) ؛ لأنه ليس فى كلام العرب

(١) وهذا مذهب سيويه ، انظر : للكتاب ٣٧٥/٢ والرضى على الكافية ٢٠/٢ .

(٢) وقيل : إن (عسى) فى نحو هذا حرف لا فعل ، فنقول : عماك أن تقوم ، كما نقول :

لعلك أن تقوم . انظر : للكتاب ٣٧٤/٢ والمقتضب ٧١/٢ والرضى على الكافية ٢١/٢

والمعنى ١٣٢/١ .

حرف يعمل الخفض في المكنى دون الظاهر ، فلو كانت مما يخفض لما كان يخلو أن يجيء ذلك في بعض المواضع أو في الشعر الذي يأتي بالمستجاز ، وفي عدم ذلك دليل على أنه لا يجوز أن تخفض اسما ظاهرا ولا مضمرًا ؛ فدل على أن الضمير بعد (لولاك) في موضع رفع .

يدل عليه أن المكنى كما يستوى لفظه في النصب والخفض ، نحو (أكرمك، ومررت بك) ، فقد يستوى لفظه أيضا في الرفع والخفض ، نحو (قمنا ومرًا بنا) فيكون لفظ المكنى في الرفع والخفض واحدا ، وإذا كان كذلك جاز أن تكون الكاف في موضع (أنت) رفعا .

قالوا : ولا يجوز أن يقال : لو كان الرفع محمولا على الجر في "لولاك" لوجب أن يفصل بين المكنى المرفوع والمجرور في المتكلم ، كما فصل بين لفظ المكنى المنصوب والمجرور في المتكلم نحو : أكرمني ، ومر بي ؛ لأننا نقول : النون في المنصوب لم تدخل لتفصل بين المكنى المنصوب والمكنى المجرور ، وإنما دخلت النون في المكنى المنصوب لاتصاله بالفعل ؛ فلو لم يأتوا بهذه النون لأدى ذلك إلى أن يكسر الفعل لمكان الياء^(١) ؛ لأن ياء المتكلم لا يكون ما قبلها إلا مكسورا ، والفعل لا يدخله الكسر ؛ لأنه إذا لم يدخله الجر^(٢) - وهو غير لازم ؛ استقلالاً له - فلأن لا يدخله الكسر الذي هو لازم استقلالاً له ، كان ذلك من طريق الأولى ، فأما المكنى المخفوض فلم تدخله هذه النون لأنه يتصل بالحرف ، والحرف لا يلزم أن تدخل عليه هذه النون^(٣) و "لا" حرف ؛ فهذا المعنى لم تدخل عليه هذه النون .

(١) انظر : الرضى على الكافية ٢١/٢ .

(٢) لأن الجر من خصائص الاسم ، كما أن الجزم من خصائص الفعل : انظر : المرتجل

٢٤٤ وابن يعيش ١١/٧ .

(٣) انظر : في تفصيل ذلك : ابن يعيش ١٣١/٢ وشرح الأشموني ٨٤/١ .

وأما البصريون فاحتجوا بأن قالوا : إنما قلنا : إن المكنى فى "لولاى" ، ولولاك" فى موضع جر ؛ لأن الياء والكاف لا تكونان علامة مرفوع ، والمصير إلى ما لا نظير له فى كلامهم محال ، ولا يجوز أن يتوهم أنها فى موضع نصب ؛ لأن "لولا" حرف ، وليس بفعل له فاعل مرفوع ، فيكون الضمير فى موضع نصب، وإذا لم يكن فى موضع رفع ولا نصب ، وجب أن يكون فى موضع جر .

قالوا : ولا يجوز أن يقال : إذا زعمتم أن "لولا" تخفض الياء والكاف ، فحروف الخفض لابد أن تتعلق بفعل ، فبأى فعل تتعلق ؟ لأننا نقول : قد تكون الحروف فى موضع مبتدأ لا تتعلق بشئ^(١) ، كقولك : "بحسبك زيد" ومعناه : حسبك ، قال الشاعر :

بحسبك فى القوم أن يعلموا بأنك فيهم غنى مصر^(٢)

وكقولهم : "هل من أحد عندك" ، أى هل أحد عندك^(٣) ؟ قال الله تعالى : ﴿ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ﴾ [سورة الأعراف ٥٩/٧] أى : ما لكم إله غيره ؛ لهذا كان (غيره) مرفوعاً فى قراءة من قرأ بالرفع ، فموضعها رفع بالابتداء ، وإن كانت قد علمت الجر ، وكذلك "لولا" إذا عملت الجر صارت بمنزلة الياء فى "بحسبك" ومن فى : هل من أحد عندك ، ولا فرق بينهما .

(١) انظر : الرضى على الكافية ٨٦/١ ولوضح المسالك ١١١٨٧/١ وشرح الأسمونى .

(٢) من المقارب ، للأشعر الرقبان فى التواتر ٧٣ والفتكرة ٤٤٣ ؛ ٤٤٤ وبلا نسبة فى ابن عميش ١١٥/٢ ؛ ٢٣/٨ وسر صناعة الإعراب ١٣٨/١ ووصف للمبائى ١٤٧ .

(٣) انظر : المفصل ٢٨٣ والرضى على الكافية ٣٢٢/٢ والتوطئة ٢٤٤ وفي بن عميش ١٣/٨ والإيضاح ١٤٢/٢ والمقتضب ١٣٦/٤ .

(٤) سورة الأعراف ٥٩/٧ وقد تكرر هذا فى مواضع كثيرة فى القرآن .

ففى هذه المسألة نجد الأنبارى فى كتابه الإتصاف يؤيد الكوفيين ، فإذا ذهبنا إلى العكبرى فى هذه المسألة فى كتابه "التبيين" وجدناه لم ينكرها .
والصحيح ما ذهب إليه الكوفيون .

• •

الاسم المبهم والعلم أيهما أعرف ؟

ذهب الكوفيون إلى أن الاسم المبهم - نحو "هذا ، وذلك - أعرف من الاسم للعلم - نحو "زيد ، وعمر" - وذهب البصريون إلى أن الاسم للعلم أعرف من الاسم المبهم ، واختلفوا فى مراتب المعارف ؛ فذهب سيبويه^(١) إلى أن أعرف المعارف الاسم المضمّر^(٢) ؛ لأنه لا يضمّر إلا وقد عُرف ؛ ولهذا لا يفتر إلى أن يوصف كغيره من المعارف^(٣) ، ثم الاسم العلم ؛ لأن الأصل فيه أن يوضع على شيء لا يقع على غيره من أمته ، ثم الاسم المبهم ؛ لأنه يعرف بالعين وبالقلب ، ثم ما عرف بالآلف واللام ؛ لأنه يعرف بالقلب فقط ، ثم ما أضيف إلى أحد هذه المعارف ؛ لأن تعريفه من غيره وتعريفه على قدر ما يضاف إليه .

وذهب أبو بكر بن السراج^(٤) إلى أن أعرف المعارف : الاسم المبهم ، ثم المضمّر ، ثم العلم ، ثم ما فيه الألف واللام ، ثم ما أضيف إلى أحد هذه المعارف . وذهب أبو سعيد السيرافى إلى أن أعرف المعارف : الاسم العلم ، ثم

(١) انظر : للكتاب ٥/٢ .

(٢) ونسب إلى سيبويه أيضا أن المضاف فى رتبة المضاف إليه ، إلا المضاف إلى مضمّر ، فإنه فى رتبة العلم ، انظر : شرح التصريح ٩٥/١ .

(٣) انظر : للمقتضب ٢٨٤/٤ .

(٤) ما ذكره المؤلف لا يتفق مع ما فى الأصول ١٤٩/١ والترتيب على هذا النحو : "الاسم المكنى ، المبهم ، العلم ، وما فيه الألف واللام ، وما أضيف إليهن" .

المضمر ، ثم المبهم ، ثم ما عرف بالآلف واللام ، ثم ما أضيف إلى أحد هذه المعارف .

لما للكوفيون فاحتجوا بأن قالوا : إنما قلنا إن الاسم للمبهم أعرف من الاسم العلم ؛ لأن الاسم للمبهم يعرف بشيئين : بالعين وبالقلب ، وأما الاسم العلم فلا يعرف إلا بالقلب وحده ، وما يعرف بشيئين ينبغي أن يكون أعرف مما يعرف بشيء واحد .

قالوا : والذي يدل على صحة ذلك أن الاسم للعلم يقبل التثنية ألا ترى أنك تقول : مررت بزيد الطريف وزيد آخر ، ومررت بعمر العاقل وعمر آخر ، وكذلك إذا تثبت الاسم العلم أو جمعته نكرته ، نحو "زيدان" ، ولزيدان ، وعمران والعمران ، وزيدون ، ولزيدون ، وعمران ، ولعمران ، فتدخل عليه الآلف واللام في التثنية والجمع ، ولا تدخلان إلا على النكرة^(١) ، وكذلك أيضا إذا أضفته نحو : زيدكم وعمركم ، فدل على أنه يقبل التثنية ، بخلاف الاسم المبهم ، فإنه لا يقبل التثنية ؛ لأنك لا تصفه بنكرة في حال من الأحوال^(٢) ، ولا تنكره في التثنية والجمع . فتدخل عليه الآلف واللام ، فتقول : الهاذان ، فدل على أنه لا يقبل التثنية ، وما لا يقبل التثنية أعرف مما يقبل التثنية ، فتتزل منزلة للمضمر ، وكما أن للمضمر أعرف من الاسم العلم ، فكذلك المبهم .

قالوا : ولا يجوز أن يقال : إن هذا يبطل بالأسماء الموصولة ، نحو الذي والتي ، فإنها لا تكون إلا معرفة ، ومع ذلك فليست أعرف من الاسم العلم ؛ لأننا نقول : الفرق بينهما ظاهر ، وذلك لأن تعريف الاسم للمبهم بنفسه وتعريف الأسماء الموصولة بغيرها ، وهي للجمل التي تقع صلوات لها ، على أن للجمل تقع نكرات ، ولا خلاف أن ما يعرف بنفسه أعرف مما يعرف بغيره ، وكذلك

(١) انظر : الرضى على الكافية ٣١٢/١ والمفصل ١١٦ .

(٢) انظر : الرضى على الكافية ٣١٢/١ والمفصل ١١٦ وشرح الأشموني ٧٧/٢ .

تعريف ما يعرف بالإضافة دون ما يعرف بنفسه ، وإذا ظهر الفرق جاز أن يكون الاسم للمبهم أعرف من الاسم للعلم دون الأسماء الموصولة .

أما البصريون فاحتجوا بأن قالوا : إنما قلنا إن الاسم للعلم أعرف من المبهم ؛ لأن الأصل في الاسم للعلم أن يوضع لشيء بعينه ، لا يقع على غيره من أمته ، وإذا كان الأصل فيه ألا يكون له مشارك أشبه ضمير المتكلم ، وكما أن ضمير المتكلم أعرف من المبهم ، فكذلك ما أشبهه .

ففي هذه المسألة نجد الأنباري يوافق الكوفيين ، فيقول : "والذي أذهب إليه ما ذهب إليه الكوفيون"^(١) .

فإذا ما ذهبنا إلى العكبري وجدناه لم ينكر هذه المسألة في كتابه (التبيين).

الوقف

ذهب الكوفيون^(٢) إلى أنه يجوز أن يقال في الوقف : "رأيت البكر" بفتح الكاف في حالة النصب ، وذهب البصريون^(٣) إلى أنه لا يجوز .

وأجمعوا على أنه يجوز أن يقال في حالة الرفع والجر بالضم والكسر ، فيقال في الرفع : "هذا للبكر بالضم ، وفي الجر" : "مررت بالبكر" بالكسر^(٤) .

لما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا : لجمعنا على أنه إنما جاز هذا في المزفوع والمخفوض نحو "هذا البكر" ، "مررت بالبكر" ليزول اجتماع الساكنين

(١) الإنصاف ٧٠٩/٢ .

(٢) ونقل عن الجرمي والأخفش أنهما أجازاه كالكوفيين . انظر : حاشية الصبان ٢١٢/٤ .

(٣) انظر : للكتاب ١٧٣/٤ وشرح التصريح ٣٤١/٢-٣٤٢ .

(٤) انظر في شروط هذه اللغة : الجالدي ١٨٨/١ وحاشية الصبان ٢١٢/٤ .

فى حالة الوقف ، وأنهم اختاروا الضمة فى المرفوع والكسرة فى المخفوض (١) ؛
لأنها الحركة التى كانت للكلمة فى حالة الوصل ، فكانت أولى من غيرها ، كما
قال الشاعر :

أنا ابن ملوية إذ جد النقر (٢)

وكما قال الآخر :

أنا جرير كنىتى أبو عمر

أضرب بالسيف وسعد فى القصر

أجبنا وغيرة خلف الستر (٣)

وقال الآخر :

أرتى حجلا على سلقها فهش الفؤاد لذاك الحجل

فقلت ولم أخف عن صاحبي ألا بلأى أصل تلك الرجل (٤)

وقال آخر :

علمنا إخواننا بنو عجل شرب للنبيذ واصطفافا بالرجل (٥)

(١) انظر : شرح الرضى على الشافية ٣٢١/٢ والإيضاح ٣٠٥/٢ وحاشية الصبان ٢١٠/٤ .

(٢) بيت من الرجز ، لعبد الله بن ملوية أو لبعض السعديين أو لفنكى بن عبد الله أو فنكى بن
أعيد المنقرى ، وقد ذكر الخلاف فى نسبته هذه للشيخ خالد الأزهرى فى التصريح ٢/

٣٤١ وانظر : العيني ٥٥٩/٤ والكتائب ١٧٣/٤ وبلا نمية فى الهمع ١٠٧/٢ ، ٢٠٨ .

(٣) هذا للشاهد بلا نمية فى الكتائب ٨٥٩/٢ .

(٤) من المقارب ، ولم أعثر لهما على قاتل وهذا للشاهد فى ابن يعيش ٧١/٩ والهمع ٢/

٢٠٨ والنصف ١٨/١ ؛ ١٦١ .

(٥) بيتان من الرجز ولم أعثر لهما على قاتل ، وهذا للشاهد فى النولر ٣٠ والعيني ٥٦٧/٤

وشرح الإيضاح ٢٦١ .

وإذا ثبت هذا في المرفوع والمخفوض ، فكنك أيضاً في المنصوب ؛ لأن الكاف في قولك : "رأيت البكر في حال النصب ساكنة ، كما هي ساكنة في قولك : "هذا البكر ومررت بالبكر" في حالة الرفع والخفض ، وإنما حركت الكاف في المرفوع والمخفوض ليزول اجتماع الساكنين ، فكنك ينبغي أيضاً في المنصوب ؛ ليزول اجتماع الساكنين ، كما أنهم اختاروا الضمة في المرفوع والكسرة في المخفوض ؛ لأنها الحركة التي كانت للكلمة في حالة الوصل ، فكنك يجب أيضاً أن يختاروا الفتحة في المنصوب ؛ لأنها الحركة التي كانت للكلمة في حالة الوصل ، ولا فرق بينهما .

أما البصريون فاحتجوا بأن قالوا : إنما قلنا : إنه لا يجوز ذلك ؛ لأن أول أحوال الكلمة التذكير ويجب فيها في حال النصب أن يقال : (بكر) ^(١) ، فلا يجوز أن يقال : تحرك العين ؛ إذ لا يلتقي فيه ساكنان كما يلتقي في حال الرفع والجر ، ونحو "هذا بكر ، ومررت ببكر" ، فلما امتنع في حال النصب تحريك العين في حال التذكير دون حالة الرفع والجر تبعه حال التعريف ؛ لأن الألف واللام لا تلزم الكلمة في جميع أحوالها ؛ فلذلك روعي الحكم الواجب في حال التذكير . ففي هذه المسألة نجد الأتباري يوافق الكوفيين ، فيقول : والذي أذهب إليه في هذه المسألة ما ذهب إليه الكوفيون ^(٢) .

فإذا ذهبنا إلى العكبري في هذه المسألة وجنأه لم ينكرها في كتابه "التبيين" .

نخلص مما تقدم إلى أنه بالرغم من أن المتبادر إلى أذهان غالبية النحاة أن الأتباري ألف كتابه (الإصناف) تأييداً للبصريين ومفنداً لآراء الكوفيين ؛ ومن

(١) يريد أن يوقف عليها بقلب التثوين ألفاً بخلاف حالتي الجر والرفع . انظر : الكناش ٢ /

ثم لم يؤيد الكوفيين إلا في سبع مسائل فقط من مجموع مسائل الإنصاف البالغ تعدادها مائة وإحدى وعشرين مسألة ؛ ولأن أبا البقاء العكبري قد ألف كتابه (التبيين) ردًا على الأنباري ، وتأييدا لمذهب الكوفيين - فإنه بالبحث والنقصى واستقراء كتاب (التبيين) للعكبري اتضح أنه متفق مع الأنباري في تأييد المذهب البصرى تأييدا مطلقا حيث لم يؤيد الكوفيين إلا فى مسألة واحدة من مسائل (التبيين) البالغ تعدادها خمسا وثمانين مسألة ؛ مما يهدم الفكرة التى كانت قائمة فى أذهان النحاة المحدثين ، وينال من مصداقية هذا الاحتجاج المنافى للواقع ؛ إذ يجدر بالباحثين والدارسين أن يعيدوا حساباتهم ويتعاملوا مع التراث العربى التقليد بعين فاحصة ، وفكر ناقد ، ونظرة صافية .

* * *

الخاتمة

كشفت الدراسة عن أن أبا البقاء العكبري ألف كتابه "التبيين" ردًا على الأنباري فى كتابه "الإنصاف" ، وكما أن كتاب التبيين أصنق ما يمثل نزعة أبى البقاء النحوية ويبين موقفه من مسائل الخلاف ، فقد عرض لها وأبدى رأيه واضحا فى كل مسألة منها ، وقد ارتضى لنفسه الميل إلى مذهب البصريين ، أخذًا بأقوالهم، مؤيدًا لأرائهم ، واقفا إلى جانبهم ، فهو يعد نفسه أحيانا من جملتهم ؛ فيقول فى اشتقاق الاسم ^(١) : الاسم مشتق من السمو عندنا ، وقال الكوفيون : هو من اللوسم ، ومعلوم أن الاسم مشتق من السمو عند البصريين ، ومن أيد مذهبهم .

(١) التبيين للمسألة رقم (٣) .

ويقول في مسألة (التنازع في العمل)^(١) : إذا كان معك فعلان ... فأولاهما في العمل الثاني ، وقال الكوفيون : أولاهما الأول . فالوجه عندنا نصب زيد ، وعندهم رفعه ثم يقول : لنا في المسألة السماع والقياس .

وفي مسألة (إبراز الضمير في اسم الفاعل والصفة المشبهة)^(٢) يقول المؤلف : ... لابد من (هي) عندنا ، وعندهم لا يلزم . ثم يقول : لنا في المسألة طريقان ... إلى غير ذلك من المسائل التي صرح فيها بميله إلى البصريين وعد نفسه واحدا منهم^(٣) .

كما تعقب العكبري شيوخ المدرسة الكوفية ، فرد على الفراء في تسعة مواضع^(٤) ذكره فيها ، كما رد على الكسائي في موضعين^(٥) ، ورد على ثعلب في موضعين^(٦) .

ومذهب أبي البقاء العكبري مذهب المتأخرين الذين يميلون إلى النزعة البصرية ، يتجلى ذلك في ثلاثة أمور^(٧) :

أولاً : موقفه من مسائل الخلاف بين الفريقين .

ثانياً : الأصول التي اعتمدها .

ثالثاً : المصطلحات التي يستعملها .

(١) التبيين المسألة رقم (٣٤) .

(٢) التبيين المسألة رقم (٣٥) .

(٣) التبيين انظر المسائل (٣٨ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٩ ، ٧٠) .

(٤) التبيين انظر المسائل (١٤ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٤٥ ، ٥٢ ، ٦٦ ، ٧٩) .

(٥) التبيين المسائل رقم (٥٢ ، ٦٦) .

(٦) التبيين : المسائل (٤٩ ، ٦٠) .

(٧) انظر : التبيين ص ٩٧ .

اتفق الأنباري والعكبري في الهجوم على الكوفيين ، فحكما في مسائل الخلاف من وجهة النظر البصرية :

فالأنباري في مسائل الخلاف التي ذكرها في كتابه "الإتصاف" وعددها مائة وإحدى وعشرون مسألة لم يؤيد الكوفيين إلا في سبع مسائل فقط ؛ وذلك استجابة لنزعه البصرية فخطأ الكوفيين ورد عليهم ، ولم ينصفهم كما زعم .
والعكبري لم يرجح مذهب الكوفيين في مسائل الخلاف في كتابه "التبيين" إلا في مسألة واحدة .

ولعل هذا يكفي دلالة على ميله إلى جانب المذهب البصري ، أخذا بأقوالهم مؤيدا لأرائهم وفقا إلى جانبهم ، فهو يعد نفسه أحيانا من جملتهم .
والله الموفق ،،،

فهرس المصادر والمراجع

- ١- الأزمية في علم الحروف للهروى - تحقيق عبد المعين الملوحي - دمشق ١٤٠١هـ-١٩٨٢ .
- ٢- الأشباه والنظائر في النحو للسيوطي ، طبع مطبعة المعارف حيدر آباد الدكن بالهند ١٢١٧هـ .
- ٣- إصلاح الخلل الواقع في الجمل للزجاجي ، للبطلبوسى ، تحقيق د/ حمزة النشترى ، ط دار المريخ الرياض ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م .
- ٤- الأصول لابن السراج ، تحقيق عبد الحسين الفتلى ، مؤسسة الرسالة ط١- ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م .
- ٥- الأمالى لابن الشجرى ، تحقيق الدكتور محمود الطنناحى ، للقاهرة مكتبة الخانجى .

- ٦- الإحصاف في مسائل الخلاف للأنباري ، تحقيق ودراسة دكتور : جودة مبروك ، مكتبة الخانجي بالقاهرة .
- ٧- أوضح المسالك لألفية ابن مالك . لابن هشام ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد بيروت (بدون تاريخ) .
- ٨- الإيضاح في علل النحو ، للزجاجي ، تحقيق مازن المبارك القاهرة ١٩٥٩ .
- ٩- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، للسيوطي - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم .
- ١٠- البلغة في الفرق بين المذكر والمؤنث لابن الأنباري - تحقيق د. رمضان عبد التواب - دار الكتب ١٩٧٠ .
- ١١- تاج العروس للزبيدي - القاهرة ١٣٠٦هـ .
- ١٢- التبصرة والتذكرة لابن إسحاق الصيمري - تحقيق الدكتور / فتحى أحمد مصطفى على الدين - دمشق دار الفكر ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .
- ١٣- التبيين عن مذهب النحويين البصريين والكوفيين للعكبري- تحقيق ودراسة د. عبد الرحمن سليمان العثيمين - مكتبة العبيكان - الرياض - السعودية .
- ١٤- تذكرة للنحاة لأبي حيان - تحقيق د / عفيفي عبد الرحمن - بيروت ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م .
- ١٥- للتصريف الملوكي ، لابن جنى - صححه محمد سعيد بن مصطفى - دار المعارف للطباعة (بدون تاريخ) .
- ١٦- التوطئة لأبي على الشلوبين - دراسة وتحقيق يوسف أحمد المطوع ١٤٠٢ هـ - ١٩٨١م .

- ١٧- الجامع الصغير فى النحو ، لابن هشام - تحقيق الدكتور أحمد محمود الهرمىل - القاهرة - مكتبة الخانجى ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .
- ١٨- الجنى الدانى فى حروف المعانى للمرادى - تحقيق طه محسن . مؤسسة جامعة الموصل ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م .
- ١٩- حاشية الصبان على شرح الأشمونى - القاهرة (بدون تاريخ) .
- ٢٠- خزنة الأدب ولب لسان العرب لعبد القاهر البغدادى بولاق ١٢٩٩م .
- ٢١- الخصائص لابن جنى - تحقيق محمد على النجار - القاهرة ١٩٥٢م .
- ٢٢- الدرر اللوامع فى معجم الهوامع ، للشنقيطى - القاهرة ١٣٢٨هـ .
- ٢٣- ديوان الأحوص - جمع وتحقيق عادل سليمان - الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٠م .
- ٢٤- ديوان جرير - تحقيق نعمان أمين - القاهرة دار المعارف ط٣ - (بدون تاريخ) .
- ٢٥- ديوان الفرزدق - دار صادر - بيروت ١٣٥٤هـ .
- ٢٦- رصف المباني فى شرح حروف المعانى ، للمالقي - تحقيق أحمد محمد الخراط - مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٧٥م ١٩٨٥م .
- ٢٧- سر صناعة الإعراب - لابن جنى - دراسة وتحقيق د. حسن هنداوى - بيروت دار الفكر ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .
- ٢٨- شرح أبيات سيبويه للسيرافى دار المأمون للتراث - دمشق - بيروت ١٩٧٩م .
- ٢٩- شرح الأشمونى على ألفية ابن مالك - مصطفى عيسى البابى الحلبي بالقاهرة (بلا تاريخ) .

- ٣٠- شرح التصريح على التوضيح للشيخ خالد الأزهرى - المطبعة الأزهرية بالقاهرة ١٣٢٠هـ .
- ٣١- شرح الجامى على الكافية (الفوائد الضيائية على الكافية) لعبد الرحمن الجامى ، تحقيق الدكتور أسامة طه - بغداد ١٩٨٣م .
- ٣٢- شرح جمل الزجاجى لابن عصفور ، تحقيق الدكتور صاحب أبو جناح ، العراق (بدون تاريخ) .
- ٣٣- شرح ديوان المتنبى المنسوب إلى العكبرى .
- ٣٤- شرح شواهد للمغنى - مطبعة محمد مصطفى ، القاهرة ١٣٣٢هـ .
- ٣٥- الشعر والشعراء لابن قتيبة ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٦م .
- ٣٦- القاموس المحيط للفيروز آبادى - القاهرة ١٩١٣م .
- ٣٧- قطر الندى وبل الصدى ، لابن هشام - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - القاهرة (بدون تاريخ) .
- ٣٨- الكامل فى اللغة والأدب ، للمبرزد - وقف على طبعه وشرح ألفاظه الشيخ إبراهيم النجملوى الأزهرى - للمطبعة الأزهرية - مصر (بدون تاريخ) .
- ٣٩- الكتاب لمسيبويه ، بولاق ١٩٢٠م - تحقيق عبد السلام هارون - مكتبة الخانجى للقاهرة ١٩٨٨م .
- ٤٠- لسان العرب لابن منظور - بولاق ١٣٠٠هـ - ١٣٠٧هـ طبعة بيروت (بدون تاريخ) .

- ٤١- المزهري في علوم اللغة وأتباعها للسيوطي - تحقيق . محمد أبو الفضل إبراهيم ، أحمد جاد المولى ، وعلى محمد البجاوي - بيروت (بدون تاريخ).
- ٤٢- المطالع السعيدة - للأدقوى - القاهرة (بدون تاريخ) .
- ٤٣- معجم البلدان ، لياقوت الحموى ، دار صادر بيروت (بدون تاريخ) .
- ٤٤- المغنى فى تصريف الأفعال - للدكتور محمد عبد الخالق عضيمة - دار الحديث ١٣٨٢هـ - القاهرة ١٣٢٣هـ .
- ٤٥- المفصل فى علوم العربية للزمخشري - القاهرة ١٣٢٣هـ .
- ٤٦- المقتصد فى شرح الإيضاح - لعبد القاهر الجرجاني - تحقيق الدكتور كاظم بحر المرجان سملعة كتب التراث ١٩٩٢م .
- ٤٧- المقتضب للمبرد تحقيق الدكتور . محمد عبد الخالق عضيمة المجلس الأعلى للشتون الإسلامية - القاهرة ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م .
- ٤٨- للممتع فى التصريف لابن عصفور - تحقيق الدكتور فخر الدين قباوة بيروت ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .
- ٤٩- المنصف لابن جنى تحقيق إبراهيم مصطفى ، وعبد الله أمين ، القاهرة ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م .
- ٥٠- مع الهوامع ، للسيوطي ، تحقيق الدكتور / عبد العال سالم ، وطبعة البحوث العلمية الكويت .

• • •

ملاحظات نقدية حول كتابات برنارد لويس

في تاريخ العرب الوسيط

د/عبد الرحمن أحمد سالم^(١)

قد لا نبالغ إذا قلنا إن برنارد لويس Bernard Lewis من أوسع المستشرقين شهرة في التاريخ الحديث. ولعل شهرته ترجع إلى سببين أساسيين: أما أولهما فيتمثل في إنتاجه الغزير المتعدد الجوانب في التاريخ العربي والإسلامي. وأما الثاني فيتمثل في آرائه التي ينال معظمها القبول والتأييد في الغرب، ولكنها قد تجد الرفض والاستنكار في العالمين العربي والإسلامي. ومن أبرز صور هذا الاستنكار ما قام به الكاتب الفلسطيني الأصل الدكتور إدوارد سعيد في دراسة له بالإنجليزية عنوانها: الاستشراق Orientalism، نشرها في عام ١٩٧٨م^(٢)، وكان لها صدى كبير في الغرب والشرق على السواء.

لقد ألف الدكتور سعيد في دراسته هذه بعض صفحات من النقد اللاذع لآراء برنارد لويس. وأهم ما يأخذ على هذه الآراء ما تنطوي عليه من تحامل واضح على العرب والمسلمين ومن انقاص للإسلام بأنه دين جامد غير عقلاني، كما أنه معاد للسامية؛ ومن ثم فهو عنصري. ويرى إدوارد سعيد أن برنارد لويس يقدم مثل هذه الآراء بأسلوب يتسم بال المكر والدهاء، كما يرى أن خطورة هذه الآراء تكمن في أن الغربيين ينظرون إلى لويس على أنه حجة في تخصصه، وهذا ينعكس على ما يصدر عنه من آراء^(٣).

وقبل أن نتناول بالتحليل والنقد أهم ما تتضمنه كتابات برنارد لويس في تاريخ العرب الوسيط من آراء واتجاهات تبدأ بالتعريف به تعريفا موجزا.

ولد برنارد لويس في لندن سنة ١٩١٦م وتدرج بها في مراحل التعليم المختلفة حتى حصل على الدرجة الجامعية الأولى من جامعة لندن سنة ١٩٣٦، ثم سافر إلى باريس وحصل من جامعتها على دبلوم الدراسات السامية سنة ١٩٣٧، ثم حصل على الدكتوراه من جامعة

(١) أستاذ للتاريخ الإسلامي المساعد بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة.

لندن سنة ١٩٣٩، ومارس التدريس في مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية بما حتى عين أستاذا لتاريخ الشرق الأدنى والأوسط في نفس المدرسة من سنة ١٩٤٩ إلى سنة ١٩٧٤. ثم رحل إلى الولايات المتحدة الأمريكية وقام بالتدريس في جامعة برنستون Princeton من سنة ١٩٧٤ حتى سنة ١٩٨٦^(٣). وما زال حتى الآن -وهو في التسعين من عمره- يضطلع ببلوره العلمي مهمة ونشاط ويصدر الكتب والأبحاث، ويلتزم بعض الساسة والزعماء في الغرب والشرق رأيه في بعض القضايا المتصلة بالعرب والإسلام.

وقد ارتبط اسمه في السنوات الأخيرة بالإدارة الأمريكية ومن يُعرفون بالتحديد باسم "الحافظون للجدد"، بل يعدّه البعض "المرشد العام" هؤلاء الحافظين؛ وهذا ما فعله -على سبيل المثال- المستعرب البريطاني أوليفر مايلز Oliver Miles سفير بريطانيا السابق في ليبيا حين ألقى محاضرة في الجامعة الأمريكية بالقاهرة تحمل عنوان: "برنارد لويس: المرشد العام للمحافظين للجدد"، وذلك مساء الخامس عشر من مارس سنة ٢٠٠٥.

من أهم ما تميز به برنارد لويس -كما أشرنا في صدر هذا البحث- غزارة إنتاجه العلمي الذي بدأ في الظهور في أربعينيات القرن الماضي ولم يتوقف حتى الآن (في مطلع القرن الحادي والعشرين). ويمكننا تقسيم هذا الإنتاج موضوعيا إلى ثلاثة أقسام أساسية: أولا يتناول التاريخ العربي والإسلامي الوسيط وما يتصل به من الحضارة العربية الإسلامية. والثاني يتناول تاريخ الدولة العثمانية ونظمها وحضارتها منذ قيامها حتى سقوطها^(٤). والثالث يتناول تاريخ العرب والمسلمين بصفة عامة في العصر الحديث، وخاصة في منطقة الشرق الأوسط^(٥).

ولا حاجة بنا إلى أن نؤكد أن مجال اهتمامنا في هذا البحث هو القسم الأول من هذه الأقسام الثلاثة؛ وهو التاريخ العربي الوسيط وما يرتبط به من جوانب حضارية مختلفة.

أهم إسهامات لويس في بحوث التاريخ العربي الوسيط:

يمكننا القول باطمئنان إن قضايا التاريخ العربي الوسيط بمجالاته المتعددة استحوذت على النصيب الأكبر من الجهود العلمية لبرنارد لويس. ومن أبرز مؤلفاته في هذا الميدان كتاب "أصول الإسماعيلية: The Origins of Isma'ilism"، الذي ظهرت طبعته الأولى في سنة ١٩٤٠م؛ وهو من أهم المراجع في تاريخ وعقائد فرقة الشيعة الإسماعيلية التي تُعدّ من أكثر فرق الشيعة تشعبا وتعقيدا. وله في المجال نفسه كتاب "الحشاشون: The Assassins"، الذي يوجه عناية خاصة لإحدى الفرق الإسماعيلية المعننة في التطرف والغموض، وهي فرقة الحشاشين أو القذائيين. ومن مؤلفاته البارزة أيضا كتاب "العرب في التاريخ: The Arabs

in History"، وهو دراسة شاملة مركزة لتاريخ العرب وحضارتهم على مر العصور، ولكن تاريخهم الوسيط كان له الحظ الأول في هذه الدراسة. وله أيضا كتاب "الإسلام في التاريخ: Islam in History"، وهو يضم مجموعة من الأبحاث تتناول عددا من قضايا التاريخ الإسلامي في عصور مختلفة، ويتصل الكثير منها بالفترة موضوع الدراسة. ومن الكتب الجديرة بالذكر هنا كتاب "مختصر تاريخ الشرق الأوسط في ألفي عام: The Middle East A Brief History of the Last 2000 Years"، وهو يتناول باختصار تاريخ الشرق الأوسط منذ ظهور المسيحية حتى العصر الحاضر، ولكن المؤلف يركز تركيزا واضحا على قضايا التاريخ العربي الوسيط. أما كتابه "الإسلام منذ عصر النبي محمد حتى الاستيلاء على القسطنطينية: Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople" فهو يحوى على نصوص تاريخية بالغة الأهمية مأخوذة من المصادر العربية والفارسية والتركية التى تتناول تاريخ هذه الفترة، وقد قام لويس بترجمتها إلى الإنجليزية.

هنا، وقد اهتم لويس بتاريخ العلاقات المبكرة بين المسلمين والغرب الأوروبي وبتطور هذه العلاقات. ومن أهم كتبه في هذا الجانب "الإسلام والغرب: Islam and the West"، و"صراع الثقافات: Cultures in Conflict". ومن أحدث كتبه التى تتناول أطرافا من هذه القضية كتاب "أزمة الإسلام: The Crisis of Islam"، الذى نُشر بعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١، وفيه يشخص المؤلف سمن وجهة نظره- أزمة العلاقة بين الإسلام والغرب في القديم والحديث.

بقى أن نشير إلى جانب آخر من الجوانب المتصلة بالتاريخ العربي الوسيط، وهو جانب النظام السياسى والفكر السياسى في الإسلام. وقد أسهم فيه لويس بمجهود واضح. ويبرز في هذا المجال كتابه حول "الخطاب السياسى في الإسلام: The Political Language of Islam"، يضاف إلى ذلك كله ما قام به لويس من الإشراف -أو الاشتراك في الإشراف- على عدد من الموسوعات والكتب المتصلة بتاريخ العرب والإسلام، وخاصة في العصر الوسيط؛ ومن أبرزها دائرة المعارف الإسلامية في طبعها الجديدة: Encyclopedia of Islam: new edition، وتاريخ الإسلام الذى أعرجته جامعة كامبردج: Cambridge History of Islam، وعالم الإسلام The World of Islam، ومؤرخو الشرق الأوسط: Historians of the Middle East. وقد أسهم لويس ببعض المقالات أو المداخل في هذه الكتب والموسوعات.

المنهج المتبع في هذه الدراسة:

أولاً: التركيز على القضايا الكبرى التي تتردد في مجمل كتابات برنارد لويس في تاريخ العرب الوسيط دون الدخول في التفاصيل التي ليست لها دلالات أساسية ولا يتسع لها بحث كهنا.

ثانياً: الحكم على آراء لويس بمعيار موضوعي بعيد عن الهوى والتعصب. ومن ثم فليس من المقبول في ضوء هذا النهج تجاهل ما قد تنطوي عليه بعض آرائه من جوانب إيجابية تستحق التسجيل والتويه.

ثالثاً: محاولة المقارنة -سما أمكن- بين آراء لويس وتجاهاته في الموضوعات ذات الأهمية الخاصة التي يناقشها في كتاباته المختلفة لمعرفة مدى التطور الذي يمكن أن يكون قد طرأ على هذه الآراء، أو بعضها، وملابسات ذلك.

رابعاً: الاعتماد في مناقشة القضايا الخلافية على الراهين التاريخية والمنطقية، وتجنب الأساليب الجدلية أو التفسيرات القائمة على نظرية المؤامرة.

وسوف نخصص الصفحات التالية لمعالجة نقطتين أساسيتين: أما أولاً فتتصل بأهم ما قدمه لويس من آراء واجتهادات جديدة بالاعتبار والتسجيل فيما يتعلق بتاريخ العرب الوسيط. وأما النقطة الثانية فتلور حول القضايا الجديدة بالمناقشة واختلاف وجهات النظر.

لأولاً: أهم ما قدمه لويس من آراء أو اجتهادات جديدة بالاعتبار والتتويه:

١- يرى لويس أن عدداً من المستشرقين الذين تناولوا التاريخ العربي الوسيط تلونت كتاباتهم عن العرب والإسلام بالظروف السياسية التي نشأوا فيها، ومن ثم لم تكن كتابتهم خالصة لوجه الحقيقة، بل قصدوا بها خدمة أغراض سياسية معينة. ومن الأمثلة التي يقدمها لويس في هذا الصدد المؤرخ الروسي الماركسي يليف (E.A. Belyaev) الذي شن حملة شعواء على الإسلام والقرآن والخلفاء الأوائل، ورأى أن النظام الإسلامي في الصدر الأول كانت غايته أن يتيح للأقلية من أصحاب الثروة فرصة قهر الأغلبية الكادحة. ويعتقد لويس أن الهدف من وراء هذا القول كان تشويه صورة الإسلام في عيون مسلمي الاتحاد السوفيتي الذين خضعوا لئير الحكم الشيوعي، وذلك حتى يفقدوا الثقة بماضيهم ويتكروا له، فتموت في داخلهم زوحم المعارضة لهذا الحكم^(١). وقد ملك الفرنسيون في الشمال الإفريقي -في رأي لويس- مسلكاً شبيهاً بهذا حين حاولوا إثارة العداء بين العرب والبربر بتصوير العرب على أنهم

غزاة مغربون. وقد استغلوا في هذا الصدد ما قاله ابن خلدون عن العرب في مقدمته استغلالاً خبيثاً^(٩). وهنا يستشهد برنارد لويس بما قاله عالم الفلسفة المصري المرحوم الدكتور أحمد فؤاد الأهواني في كتابه (القومية العربية، القاهرة، ١٩٦٠، ص ٩٨) من أن الدافع الوحيد وراء قبول المستشرقين لابن خلدون هو هجومه على العروبة^(١٠). وهكذا كان الدافع وراء نشر هذه المزاعم إقناع البربر في الشمال الإفريقي بأن مجيئ الفرنسيين كان إنقاذاً لهم من عسف العرب^(١١). ويرى لويس أن بعض مؤرخي العصر الاستعماري من الإنجليز والمولنديين ساروا على نفس النهج^(١٢)، أي جعلوا غايتهم تشويه صورة التاريخ العربي والإسلامي لخدمة السياسات الاستعمارية لأوطانهم.

٢- يناقش لويس قضية "النصائح" في التاريخ العربي الوسيط مناقشة بما قدر ملحوظ من الإنصاف والتوازن. وهو من خلال عرضه لهذه القضية يقدم عدداً من الحقائق التاريخية التي توضح أن النصائح كان السمة الغالبة على تاريخ العرب في تلك الفترة. ومن بين هذه الحقائق ضمان حرية العقيدة للشعوب التي خضعت للحكم العربي. فلم يُعرف عن العرب أنهم أرغموا أحداً على اعتناق الإسلام، ومن الخطأ الزعم بأن الإسلام انتشر عن طريق الفتوحات^(١٣). ثم إن الأقليات أو أصحاب الآراء غير المقبولة في الدولة الإسلامية لم يتعرضوا للاضطهاد إلا في حالات نادرة. ولا مجال للمقارنة -كما يذكر لويس- بين موقف الدولة الإسلامية تجاه الأقليات وموقف أوروبا في العصور الوسطى حيث كانت الأقليات فيها تتعرض للمذابح الجماعية والإحراق والطرد بل إن هذا المسلك كان يطبق في أوروبا أحياناً ضد المخالفين في المذهب بين أتباع المسيحية. ويستنتج لويس أن الاضطهاد في أرض الإسلام كان يمثل الاستثناء، أما في العالم المسيحي فقد كان في الغالب يمثل القاعدة^(١٤).

ومن بين الحقائق التاريخية التي يشير إليها لويس في هذا السياق أن أوضاع المسيحيين واليهود في الشام ومصر بعد سيطرة الحكم العربي أصبحت أفضل مما كانت عليه في عهد الحكم البيزنطي الذي سبقه. ويتضح ذلك في الأعباء المالية التي أصبحت أخف وطأة، كما يتضح في غيرها من الأمور. فليس من المستغرب أن نجد بعض المسيحيين في الشام ومصر يفضلون الحكم العربي الإسلامي على الحكم البيزنطي المسيحي^(١٥).

حقيقة أخرى تتعلق بوضع الديانتين المسيحية واليهودية في الأندلس في ظل الحكم العربي الإسلامي الذي استمر زهاء ثمانية قرون؛ فقد عاشت هاتان الديانتان جنبا إلى جنب مع

الإسلام، بل يمكن القول إنما تمتعنا بقدر من الازدهار^(١٤). ومن الجدير بالذكر هنا أن اليهود نبعوا في ظل الحكم الإسلامي في الأندلس بمعاملة لم يعموا بها في ظل الحكم المسيحي^(١٥).

٣- ولما يقدمه لويس من اجتهادات جديدة بالاعتبار أن مصدر الإهمار الحقيقي في منجزات الدولة العربية لا يكمن في فتوحاتها العسكرية - رغم ضخامتها - بل في قدرتها على تعريب أهل البلاد المفتوحة لغويا ودينيا وثقافيا. فقبل حلول القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري) أصبحت اللغة العربية هي وسيلة التعامل الأساسية في الحياة اليومية، كما أصبحت الأداة التي لا غنى عنها للتقاليد وحلت محل اللغات القديمة كالفينيقية والآرامية واليونانية واللاتينية. وحيث انتشرت اللغة العربية العدمت التفوق بين الفاتح العربي والمستعرب أو تضاءلت أهميتها، وأصبح كل الذين تكلموا العربية واعتنقوا الإسلام منتمين إلى مجتمع واحد^(١٦). ويلاحظ لويس أن فترة السيادة العربية - عسكريا وسياسيا - كانت شديدة القصر، ثم اضطرب العرب بعدلها إلى التخلي عن زعامتهم في هذا المضمار لشعوب أخرى، ولكن لغتهم وعقيدتهم وقوانينهم لم تتخل عن مكان الصدارة^(١٧).

٤- يخلصنا لويس عن تميز منهج الكتابة التاريخية عند العرب في العصر الوسيط إذا ما قرّون بنظيره في العالين اللاتيني والإغريقي في نفس الفترة. وهو يفسّر هذا التميز في ضوء ما أدركه العلماء المسلمون منذ وقت مبكر من خطورة عدم التحقق من صحة الأسانيد التي تعتمد عليها رواية الحديث النبوي، لأن التساهل في ذلك قد يؤدي إلى فساد العقيدة ذاتها. ومن ثمّ طوّر العلماء منهجا دقيقا لرواية الحديث يقوم على الوثائق الكامل من سلامة السند المتمثل في سلسلة الرواة ويهتم كذلك بدراسة المتن ذاته في صورته المختلفة التي يروى بها. وقد تأثرت كتابة التاريخ العربي بهذا المنهج فجاءت أكثر ثراء وانضباطا وأوسع مجالا من نظيرتها في العالم اللاتيني. لذا فنظروا إلى كتابة التاريخ في العالم الإغريقي - وقد كانت أكثر تقدما وإحكاما منها في العالم اللاتيني حينذاك - فإننا نلاحظ أنها - بالرغم من ذلك - لم تتمتع بالقدره على منافسة الكتابة التاريخية العربية "من حيث الكم والتنوع والعمق التحليلي"^(١٨).

٥- ومن بين اجتهادات لويس التي تستحق التسجيل هنا ما يتصل بنظرته إلى طبيعة الخلاف بين السنة والشيعة في الإسلام. فهو يرى - بحق - أن هذا الخلاف ينحصر في قضايا لا تمس جوهر العقيدة الإسلامية لأنه متعلق في نشأته الأولى بمسألة الخلافة، أي بمن الأحق بخلافة الرسول صلى الله عليه وسلم في إدارة شؤون الدولة الإسلامية^(١٩). ومن هنا يعتقد لويس أن ما يذهب إليه بعض المستشرقين من مقارنة الخلاف بين السنة والشيعة في الإسلام بالخلاف بين

البروتستانت والكاثوليك في المسيحية لا يعتمد على أساس تاريخي صحيح إلا إذا كان مقصودهم من هذه المقارنة هو مجرد الإشارة إلى وجود خط فاصل بين معسكرين دينيين كبيرين. وتبدو غرابة هذه المقارنة - على نظر لويس - من صعوبة الإجابة عن هذا السؤال: إذا صح أن السنة والشيعية يمثلون البروتستانت والكاثوليك فأي الفريقين يمثل البروتستانت وأيهما يمثل الكاثوليك ؟ ^(٢٠) بل يذهب لويس إلى أبعد من ذلك حين يذكر أن الخلاف بين السنة والشيعية قد لا يصل إلى عمق الخلاف بين الكنائس البروتستانتية المختلفة في العالم المسيحي ^(٢١).

على أن بعض الباحثين الغربيين في القرن التاسع عشر قدموا تفسيراً آخر للخلاف بين السنة والشيعية حين جعلوه خلافاً عرقياً بين الآريين الفرس (وهم الشيعة)، والساميين العرب (وهم السنة). وقد كانوا في تفسيرهم هذا واقعين تحت تأثير النظريات العرقية racial theories التي سادت أوروبا في تلك الفترة. ولكن هذا التفسير لا رأى لويس تعوزه الدقة؛ ذلك أن التشيع ظل عدة قرون بعد ظهوره من غير أن تكون له صبغة إقليمية أو عرقية. والجدير بالملاحظة أن العرب هم الذين جلبوا التشيع إلى إيران كما جلبوا الإسلام ذاته. والواضح أن معظم المسلمين الفرس كانوا في البداية من أهل السنة المخلصين للمذهب، ولم يصبح التشيع مذهباً رسمياً في إيران إلا في القرن السادس عشر الميلادي (العاشر الهجري)، فكان من أهم النتائج التي ترتبت على ذلك بالضرورة حدوث تداخل بين المذهب الشيعي والانتفاء العرقي على المستوى الثقافي والسياسي ^(٢٢).

فخلاصة ما تقدم في هذه القضية أن الخلاف بين السنة والشيعية في رأي لويس ليس خلافاً في أصول العقيدة بل في مسائل سياسية فرعية، وأن التفسيرات التي تربط هذا الخلاف بشئون العقيدة تفسيرات خاطئة، مثلها مثل التفسيرات التي تقوم على أساس النظريات العرقية.

٦- يراجع لويس عدداً من المسائل التاريخية التي ثار حولها الجدل أو أصبحت عند البعض نوعاً من المسئمتات التي لا تقبل اختلاف وجهات النظر؛ ويقدم بشأنها تفسيرات أو اجتهادات لا يسوغ تجاهلها. ومن أبرز الأمثلة على ذلك ما يأتي:

أ- رواية إحقاق المسلمين لمكتبة الإسكندرية: وهي رواية ذاتة مشهورة أوردتها بعض المصادر العربية المتأخرة واختلفت آراء المؤرخين الجاهلدين حول مدى وثاقها. وملخصها أن عمرو بن العاص بعد فتحه لمدينة الإسكندرية كتب إلى الخليفة عمر بن الخطاب يستأذنه ما الذي يصنع في الكتب العديدة المحفوظة في مكتبتها، فكتب إليه عمر يقول: "وأما الكتب التي

ذكرنا فإن كان فيها ما يوافق كتاب الله ففي كتاب الله عن غيبي؛ وإن كان فيها ما يخالف كتاب الله فلا حاجة إليها، فقلتم بإعدامها". وبناء على ذلك "شرح عمر بن العاص في تفرقتها على حمامات الإسكندرية وأحرقها في موقدها"^(٦٣). ولا مجال هنا لمناقشة رأي المؤيدين لصحة هذه الرواية^(٦٤) ورأي المعارضين لها، ولكننا نذكر - باختصار شديد - أن الاتجاه الأغلب في الدراسات التاريخية الحديثة - شرقية وغربية - هو رفض هذه الرواية. ويقف على رأس من يرفضونها من المؤرخين الغربيين المتخصصين المستشرق الإنجليزي ألفريد بتر الذي خصص لهذا الموضوع فصلاً كاملاً في كتابه: فتح العرب لمصر، وقدم من البراهين التاريخية الدامغة ما يثبت بطلان هذه الرواية. وأهم هذه البراهين أن مكتبة الإسكندرية لم يكن لها وجود على الإطلاق عند الفتح العربي؛ فقد تم إحراقها قبله بوقت غير قصير. ثم إن أهم مؤرخ قبطي معاصر لأحداث الفتح العربي لمصر - وهو يوحنا النقيوسي - تجاهل هذه الرواية تماماً في تاريخه^(٦٥).

يقف برنارد لويس في صف من يرفضون قبول رواية إحراق العرب لمكتبة الإسكندرية^(٦٦). وهو لا يكفي بذلك، وإلا لما كان هناك جديد في موقفه، ولكنه يحاول تقديم تفسير مقنع للظروف التي أدت إلى ظهورها. فلما يلفت النظر في هذه الرواية أنها نبتت في أرض إسلامية؛ لأنها لو كانت ذات منبت خارجي لأمكن تفسير ذلك بالرغبة في تشويه صورة الإسلام. ولكن ظهورها في بيئة إسلامية جعل لويس يحاول تفسيرها في ضوء الظروف السياسية والفكرية التي كانت سائدة في مصر بعد سقوط الخلافة الفاطمية. فقد ترك الفاطميون مكتبهم وكتبهم التي دافعوا فيها عن فكرهم الشيعي الإسماعيلي وحاولوا نشره. وعندما استعاد المذهب السني سيطرته على مصر في العصر الأيوبي كان الشغل الشاغل للمدافعين عنه هو محو ما يشتمل على تراث الفكر الإسماعيلي من كتب ومكتبات. وحتى يمكن تبرير هذا التصرف الذي يبدو غير مقبول من الوجهة الحضارية كان لابد من اختلاق رواية تتضمن سابقة له في سيرة عمر بن الخطاب. ولأهمية بنا إلى تأكيد أن تصرفات عمر ينظر إليها المسلمون على أنها نماذج تُحتذى. وحين يقدم لويس هذا التفسير فإنه لا يأخذ مأخذ القطع بل مأخذ الاحتمال^(٦٧).

ولكنه - على كل حال - تفسير جدير بالنظر والاعتبار.

ب - تفسير قيام الخلافة العباسية على أنه انتصار للفرس على العرب: وهذا تفسير شاع شيوعاً كبيراً بين الباحثين في التاريخ العربي الوسيط - من المستشرقين ومن همجوا تهجم - حتى صار في حكم "المسلمات". فقد نظر هؤلاء إلى سقوط الخلافة الأموية على أنه نهاية لما سموه "المملكة العربية"، كما عدوا قيام الخلافة العباسية بظن جديد للامبراطورية الفارسية التي

ليست عباءة الإسلام^(٢٨). وخلفية هذا الرأي تكمن في النظريات العرقية التي سبقت الإشارة إليها، فالصراع بين الأمويين والعباسيين - في ضوء ذلك - هو صراع بين السامية المتمثلة في الأمويين العرب، والآرية المتمثلة في أنصار العباسيين من الفرس. ولكن لويس يرفض هذا التفسير ويرى - بحق - أن قيام الخلافة العباسية لم يمثل زوالاً للحكم العربي على الإطلاق، بل مثل بالأحرى مشاركة لعناصر غير عربية - وخاصة من الفرس - في شئون الحكم والقيادة والإدارة. على أن ذلك - في رأي لويس - لم يكن على حساب السيادة العربية بأي حال، فكتب من القادة والوزراء والإداريين ورجال البلاط كانوا عرباً عند قيام الخلافة العباسية، كما كانت اللغة العربية هي اللغة الرسمية للدولة، وكانت للخلفاء الكلمة العليا. ولم تكن حركة أبي مسلم المناصرة للثورة الهاشمية (العباسية) في خراسان موجهة ضد السيادة العربية بل ضد الحكم الأموي وسيطرة أهل الشام على مقاليد الأمور. ولم يفقد العرب السلطة الحقيقية إلا بعد قيام الخلافة العباسية بوقت طويل. والمؤكد أن دور العناصر التركية في ذلك كان أبرز كثيراً من دور العناصر الفارسية^(٢٩).

ج- تفسير الصراع بين الأمين والمأمون على أنه صراع بين العرب والفرس: وهذا التفسير الذي يشيع بين الكثيرين ينطلق من نفس الرؤية التي ينطلق منها القائلون بأن قيام الخلافة العباسية كان انتصاراً للفرس على العرب. فؤلاء يرون - سبباً - أن الحرب التي اشتعلت بين الأمين وأخيه المأمون حول الخلافة كانت تعبيراً عن الصراع القومي أو العرقي بين العرب والفرس أو بين الساميين والآريين. وكانت جبهة الأمين في العراق تمثل الجبهة العربية، وجبهة المأمون في خراسان تمثل الجبهة الفارسية. وكان انتصار المأمون على أخيه الأمين سبباً في هذا المنظور - انتصاراً للفرس على العرب أو للآريين على الساميين.

لا يتفق لويس مع هذا التفسير؛ وهو - من جالسه - يفسر ذلك الصراع على أنه امتداد للصراع الإقليمي - لا القومي أو العرقي - بين العراق وإيران. وبالرغم من أنه انتهى - كما هو معروف - بانتصار الجبهة الشرقية الإيرانية فإن ذلك لم يكن انتصاراً للفرس على العرب؛ ففرعان ما ترك المأمون مرو عاصمة خراسان عائداً إلى بغداد ليمارس منها الحكم كما كان يفعل أسلافه العباسيون^(٣٠).

٧- وفي نهاية استعراضنا لأهم ما يستحق التنويه من آراء لويس واجتهاداته بقي أن نقدم له رأياً قد يكون ألقى بالخطأ الحضارة العربية منه بالتاريخ بمفهومه الضيق؛ وهو يدور حول الخصائص المتميزة التي تتمتع بها اللغة العربية بوصفها الوعاء الذي استوعب سبكفاءة والتفادار -

ملاحظات نقدية حول كتاب برنارد لويس في تاريخ العرب الوسيط فكر وإبداع

حضارة العرب وتراثهم في العصر الوسيط. ويقدم لويس في هذا السياق عددا من التهم التي تعرضت لها اللغة العربية على يد بعض المستشرقين، وخاصة من بين الذين مارسوا الترجمة منها إلى اللغات الأوروبية. وعلى رأس هذه التهم وصفها بأنها لغة غامضة، غير دقيقة، فضلا عن أنها طنانة، عخطابية الرعة، ميالة إلى الإطناب.

يرى لويس أن اللغة العربية الكلاسيكية برتنة تماما من هذه التهم. وهو يعتقد أن الجهل باللغة العربية من بين الأسباب المحتملة وراء اتهامها بذلك؛ فهذه اللغة - في رأيه - تتسم بالدقة والانضباط والقدرة التامة على توصيل كافة الأفكار بوضوح مدّش. أما نصيحته هؤلاء الذين يجدون صعوبة في فهم بعض نصوصها فهي ألا يسرعوا بإلقاء اللوم على اللغة؛ فلعل ذلك راجع إلى عدم إلمامهم الكامل بها، لا إلى عجز النص العربي عن الإفصاح عن نفسه^(٣١).

والحق أن هذا رأى له وزنه لأنه صادر من مستشرق تعامل طويلا مع اللغة العربية وسرّ غورّها، ولم يقتصر في تعامله معها على المجال التاريخي بل تعداه إلى المجالات الأدبية واللغوية والفقهية والكلامية وغيرها، فاكسبت شهادته بذلك قيمة خاصة.

وهذا نصل إلى ختام مناقشتنا للنقطة الأولى المتصلة بأهم ما نراه جديرا بالتصويه والاعتبار من آراء لويس واجتهاداته. ونأتي الآن إلى مناقشة النقطة الثانية:

ثانيا: أهم القضايا الخلافية:

هناك عدد من الاجتهادات أو الآراء التي تبناها برنارد لويس ودافع عنها في كتاباته المختلفة التي تناول فيها تاريخ العرب الوسيط، ولكننا نجد لدينا من الأسباب القوية ما يجعلنا يختلف معه فيها وتبني وجهات نظر أخرى.

وسنحاول ما استطعنا أن نتجنب مناقشة الآراء المتصلة بمسائل فرعية لا يعنى الخلاف حولها شيئا كثيرا، وسنوجه اهتمامنا الأساسى إلى مناقشة القضايا الكبرى التي برزت بروزا واضحا في العديد من أعمال لويس، وهي التي نعتقد أن اضطراب الرأى فيها قد يؤدي إلى تشويه حقائق التاريخ.

وتنقسم هذه الاجتهادات أو القضايا الخلافية إلى قسمين: أولهما يتصل بما يمكن أن نطلق عليه شئون العرب وسياساتهم الخارجية في تاريخهم الوسيط، والثاني يتصل بالشئون والسياسات الداخلية.

نبدأ الآن في تناول القسم الأول الذى يدور أساسا حول علاقة العرب بالعدو الخارجى. وسوف نناقش فيه رأى لويس في القضايا التالية:

١- دوافع الحروب الإسلامية في الصلح الأول.

٢- قضية الجهاد وما يتصل بها.

٣- الحروب الصليبية وما أعقبها من مواجهات

٤- هجرة المسلمين من أراضهم إذا احتلها العدو

وفيما يلي نناقش هذه القضايا بالترتيب الذي ذكرناه:

١- تفسير لويس لدوافع الحروب الإسلامية في عصر النبوة والخلافة الراشدة:

يرى لويس أن الرسول بعد أن نجح في الإطاحة بالنظام الوثني في مكة ودانت له شبه الجزيرة العربية كان عليه أن يقدم تبريراً لما حدث، شأنه في ذلك شأن كل الفوار الناجحين الذين يحرصون على أن يشرحو لشعوبهم سبب تخلصهم من النظام السابق واستيلائهم على السلطة، مدفوعين إلى ذلك بحرصهم على ألا يعطوا الآخرين ذريعة لأن يسلكوا مسلكهم ويتبرروا عليهم. ويذكر لويس أن الرسول وجد هذا التبرير في الوحي الإلهي الذي أمره بحرب أعدائه. أما خلفاءه الذين نهضوا بعبد الفتوحات خارج شبه الجزيرة فقد كان الدافع وراء حروبهم هو إحلال الإسلام محل الكفر^(٣١). ويضيف لويس في سياق آخر أن هناك رأياً مقبولاً على نطاق واسع بين الباحثين وهو أن الكثافة السكانية في شبه الجزيرة العربية التي كانت تعاني من الجفاف مثلت أحد الدوافع القوية وراء تلك الحروب وما ترتب عليها من فتوحات^(٣٢).

نبدأ بمناقشة النقطة الأولى باختصار وهي دوافع الحروب الإسلامية في عصر النبوة. ونحن لا ننكر أن الله سبحانه وتعالى أذن للرسول صلى الله عليه وسلم بقتال أعدائه من مشركي مكة في قوله تعالى: ﴿أَنزِلْنَا لِلَّذِينَ يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير. الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله﴾ (الحج: ٣٩-٤٠). وهناك آيات أخرى عديدة تحض المسلمين على قتال عدوهم، مثل قوله تعالى: ﴿ألا تقاتلون قوما نكثوا أيمانهم وهموا بإخراج الرسول وهم بدؤكم أول مرة أتخشونهم قاله أحق أن تخشوه إن كنتم مؤمنين. قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويغزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين﴾ (التوبة: ١٣-١٤)، إلى غير ذلك من الآيات. فلا جدال -إذن- في أن الوحي الإلهي أذن للمسلمين بالقتال بل أمرهم به. ولكن الجدير بالملاحظة هنا أن الوحي الإلهي لم يصدر من فراغ، وإنما أحاطت به ملاسات تاريخية تمثلت في العدوان المواصل الذي مارسه المشركون ضد المسلمين حتى اضطروهم إلى

ترك ديارهم والتخلّى عن ممتلكاتهم سعيًا وراء ملاذ يأمنون فيه على أنفسهم وعقيلتهم. وقد وصل جموح المشركين إلى مداه في تخليطهم لقتل الرسول صلى الله عليه وسلم ليلة الهجرة إلى المدينة ^(٣٤). وحين استقر بالمسلمين المقام في المدينة كانت حالة الحرب معلنة بينهم وبين مشركي مكة. وما يوضح ذلك أن "صحيفة المدينة" التي كتبها الرسول بعد الهجرة ونظم فيها العلاقات بين المسلمين وغيرهم في الدولة الناشئة كان من بين بنودها "أنه لا تُجار قريش ولا من نصرها" ^(٣٥). فالأمر المين أن قريشا لم تطو صفحة العداء بينها وبين المسلمين بعد قيام الدولة الإسلامية بالمدينة بل جعلتها أوضح تعبيرًا في الحرص على استمرار الكيد والإمعان في التحدي.

تلك هي الملامسات التي اندلعت فيها المواجهات بين الرسول صلى الله عليه وسلم وبين أعدائه؛ وهي حقائق تاريخية لا يكتمل فهم النص القرآني المتعلق بالأمر بالقتال دون الإحاطة بها. وهذا ما كنا نتظر من برنارد لويس أن يوضحه عند تفسيره لدوافع الحروب الإسلامية في عصر النبوة. ذلك أن الاكتفاء بالقول بأن الرسول التمس ميراث خروبه في الوحي الإلهي الذي أمره بذلك قد يحدث من سوء الفهم خصوصًا لدى من يخاطبهم من الغربيين - أكثر مما يُسهم في توضيح الحقائق. فهذه الملامسات التاريخية هي التي توضح خلفيات الأمر الإلهي وتقدم الدليل القاطع على أن حروب الرسول لم تكن إلا دفاعًا عن صميم الوجود الإسلامي الوليد في المدينة.

نأتي الآن إلى مناقشة النقطة الثانية المتعلقة بدوافع الحروب في عصر الخلافة الراشدة. والحق أنه يصعب علينا التسليم بأن إحلال الإسلام محل الكفر كان أحد هذه الدوافع. فالإسلام لا يعترف بالقسر وسيلة لنشر العقيدة بين الناس. وهذه أمور واضحة ومقررة وليست في حاجة إلى مزيد بيان. والغريب أن لويس نفسه يقر في بعض مؤلفاته بأن الإسلام لم ينتشر عن طريق الفتوحات، ويستشهد من الآيات القرآنية بما يدعم وجهة نظره ^(٣٦). أما الدافع الآخر الذي يذكر لويس أنه مقبول على نطاق واسع بين الباحثين - وهو الدافع المادي المرتبط بجفاف شبه الجزيرة العربية وما كانت تعانيه من كثافة سكانية - فلعله أكثرها غمًا من سابقه. فهو لاء الذين يفسرون حروب المسلمين الأولى خارج شبه الجزيرة العربية في ضوء الحاجات المادية يتجاهلون حقيقة أساسية وهي أن الدولة الإسلامية في ذلك الوقت لم تكن في وضع عسكري يسمح لها بالتفكير في الهجوم المتزامن على أعين قوتين عسكريتين في العالم حينذاك، وهما قوة الفرس وقوة الروم. فهي لم تكن تقلل من العدد أو العتاد أو الجيش النظامي ما يجعلها نبدًا لأية قوة من هاتين

القوتين. والحق أن كل الدلائل تؤكد أن حروب الدولة الإسلامية في تلك الفترة لم تكن إلا ردًا لعدوان واقع أو متوقع؛ أو سبباً أخرى— لم تكن إلا حروباً دفاعية في الأساس. والباحث في علاقة المسلمين بهاتين القوتين في عصر الخلافة الراشدة لابد من أن يرجع إلى جلور تلك العلاقة في العصر النبوي ليتمكن من فهم الأمور على حقيقتها. فقد كان امبراطور الفرس كسرى أبريز بالغ العدوانية في رده على دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم له إلى الإسلام، بل إنه حرّض "بأذان" نائبه على اليمن أن يرسل إلى المدينة من يأتيه بمحمد^(٣٧). وكان كسرى أبريز من أشد ملوك الفرس بطشاً "وأنفذهم رأياً وأبعدهم غوراً". كما يقول الطبري^(٣٨). ورغم أن الامبراطور لم يتمكن من المضي قدماً في محاولة تحقيق أطماعه بسبب الصراع الداخلي على الملك في بلاد الفرس—وهو الصراع الذي انتهى بمصرعه—لأن السياسة العدائية التي انتهجها في مملكته تجاه دولة المدينة لم تغير بعد رحيله. أما دولة الروم فقد كان عداؤها للدولة الإسلامية في عصر النبوة أكثر قوة وأشدّ تهديداً بعد أن اتخذت من حلفائها من عرب الشام—وخاصة الفساسة—وسيلة لتفكيك مخططاتها ضد دولة المدينة. وقد مثلت معركة مؤتة (٦٢٩هـ) ذروة مخططات الروم وحلفائهم ضد المسلمين في العصر النبوي. ففي العام المذكور أرسل الرسول صلى الله عليه وسلم جيشاً قوامه ثلاثة آلاف مقاتل إلى حدود الشام لتأديب الفساسة على ما بدر منهم من تجاوزات في حق دولته وأتباعه وصلت إلى حد قتل أحد سفرائه^(٣٩). لكن هذا الجيش فوجئ بالخشود العسكرية الضخمة التي أرسلها هرقل إمبراطور الروم لمساندة حلفائه من الفساسة وعرب الشام. وقد كاد الجيش الإسلامي أن يتعرض للإبادة التامة في مؤتة بعد أن قُتل قاداته الثلاثة على التوالي، لولا أن تمكن خالد بن الوليد بكفائه في القيادة من أن يتسحب به انسحاباً شليد البراعة ويتفقه من هلاك محقق^(٤٠). وقد كانت معركة مؤتة—كما يعبر أحد الباحثين—هي الطلقة الأولى في ذلك الصراع الطويل المرير بين المسلمين والروم^(٤١)، وهي التي لفتت نظر المسلمين إلى خطورة ذلك العدو الرابض على حدودهم الشمالية. والحقيقة أن الدولة الإسلامية—بعد التجربة القاسية التي مر بها الجيش الإسلامي في مؤتة—أصبحت على يقين من أن الصدام بينها وبين دولة الروم قادم لا محالة. وفي هذا الجو المشحون بالخوف والترقب من جانب المسلمين حدثت غزوة تبوك (٦٣٠هـ/٦٣٠م). وسبب حدوثها ما أشاعه بعض التجار الأنباط الذين كانوا يترددون بين الشام والمدينة من أن هرقل يُعدّ العدة لغزو المدينة. ومن هنا اضطر الرسول صلى الله عليه وسلم إلى أن يجهز جيشاً في جو قانظ وظروف غير مواتية (وهو المعروف بجيش المعصرة) لمواجهة به جيش هرقل. ثم سار شمالاً

حتى وصل إلى "تيوك" دون أن يواجه عدواً أو يجد ما يشير إلى أن الروم كانوا في طريقهم للهجوم على دولة الإسلام، ومن ثم عاد إلى المدينة^(٤٢). وقد استمرت العلاقات المشحونة بالتوتر بين الدولة الإسلامية من جانب ودولة الروم وحلفائها من جانب آخر حتى وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. وما يدل على ذلك أن الرسول قبيل وفاته أرسل جيشاً في اتجاه الشام بقيادة أسامة بن زيد بن حارثة لمعاينة حرب الشام على ما أنزلوه من الأذى بالمسلمين في موتة بالتعاون مع حلفائهم من الروم. ولكن وفاة الرسول حالت دون استكمال أسامة لمهمته، فلما تولى أبو بكر كان أول ما بدأ به خلافته هو توجيه أسامة للنهوض بتلك المهمة التي أناطها به رسول الله صلى الله عليه وسلم^(٤٣).

يتضح من هذا العرض الموجز لجلود علاقة المسلمين بالفرس والروم في العصر النبوي أن المسلمين كانوا يشعرون أنهم تحت وطأة تهديد حقيقي ومباشر من جانب هاتين القوتين، ولم يكونوا في وضع يسمح لهم بفتح جبهة صراع مع أى منهما. وعند وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم كان التوتر بين المسلمين وبين هاتين القوتين قد بلغ مداه وكان جو الحرب هو الذي يسيطر على الموقف. ولا نبالغ إذا قلنا إن الدولة الإسلامية في العام التالي لوفاة الرسول كانت تعاني من حالة واضحة من الضعف والإمكان نتيجة حروب الردة التي كادت تعصف بها. وفي ضوء هذه الملابسات لا نجد هناك مسوغاً للقول بأن المسلمين في عصر الخلافة الراشدة أرادوا طوعاً أن يفتتحوا جبهتي صراع مع الفرس والروم بشكل متزامن، رغبةً منهم في الخروج من حالة الجفاف والقفط التي كانت تعاني منها شبه الجزيرة العربية، والتماساً لحياة الوفرة والثراء في امبراطوريتي الفرس والروم. فما لا يمكن تصوره أو تبريره بأي حال أن تلقح الدولة الإسلامية نفسها بمحض إرادتها - وهي منهكة القوى - في خضم حرب عاصفة وغير متكافئة قد تقضي على وجودها ذاته، من أجل أحلام الثراء والوفرة إلا إذا كانت هناك ضرورة حقيقية وراء ذلك. أما الأقرب إلى التصور والأكثر انسجاماً مع حقائق التاريخ فهو أن الدولة الإسلامية اضطرت اضطراراً إلى الدخول في ذلك الصراع لأنه كان قائماً بالفعل. وكان المسلمون يدركون أنهم إن لم يأخذوا زمام المبادرة للدفاع عن أنفسهم في أقرب فرصة فسوف تجتاحهم جحافل الفرس والروم في أية لحظة. وهم في الوقت نفسه كانوا على وعي تام بحقيقة المخاطرة التي وجدوا أنفسهم مقدمين عليها ولكنهم لم يجدوا عنها بديلاً.

نتهي من هذه المناقشة إلى أن حروب الخلفاء الراشدين ضد الفرس والروم لم تهدف أبداً إلى إحلال الإسلام محل الكفر لأن السبيل الوحيد لنشر دين الله في التصور الإسلامي هو

سبيل الدعوة والإقناع، وهذا من ثوابت الإسلام، كما لم تكن هذه الحروب محاولة للخروج من جفاف شبه الجزيرة العربية إلى بلاد أكثر خصبا ورخاء لأن ظروف المسلمين حينئذ لم تكن تسمح لهم بالدخول في مخاطرة غير محسوبة من أجل هدف قد لا يتحقق، وقد تدفع الدولة الإسلامية حياتها ثمنا لفشلها في تحقيقه. فلا يبقى أمامنا -بعد قراءة الواقع الداخلي والخارجي للأمة الإسلامية في تلك الفترة- إلا القول بأن هذه الحروب أملت فيها ضرورات أمنية تتمثل في الحفاظ على الكيان الإسلامي ذاته.

ولعل لما يسهم في مزيد من التوضيح لهذه الفكرة أن نقارن بين حروب الراشدين وحروب الأمويين. فعندما تولى الأمويون الحكم كان وضع الدولة الإسلامية من حيث إمكاناتها الحربية والاقتصادية أفضل كثيرا مما كان عليه أيام الراشدين. وقد خاض الأمويون غمار حروب خارجية واسعة لم تكن في معظمها ذات طابع دفاعي كما كانت حروب الراشدين، بل كانت حروبا توسعية تهدف إلى بسط النفوذ السياسي على أكبر رقعة ممكنة. على أن هذا الموقف اختلف اختلافا جديدا عندما تقلد الخلافة عمر بن عبد العزيز (٩٩-١٠١هـ / ٧١٧-٧٢٠م)؛ فقد كان الجيش الأموي بقيادة مسلمة بن عبد الملك يفرض عندئذ حصارا برها وبحريا محكما على مدينة القسطنطينية عاصمة دولة الروم. فكان من أهم ما بدأ به عمر خلافته أن أصدر أوامره إلى مسلمة بإتمام الحصار والانسحاب بالجيش الإسلامي من بلاد الروم^(٤٤). وفي الوقت نفسه قرر وقف الأنشطة الحربية الإسلامية ذات الطابع الهجومي مكثفا بالأنشطة الدفاعية^(٤٥). واللافت للنظر في السياسة الخارجية لعمر بن عبد العزيز أنه أقام علاقات ودية بينه وبين امبراطور الروم ليو الثالث الأيسوري (٧١٧-٧٤١م) وأرسل إليه رسائل يشرح له فيها أصول الإسلام ويحثه على اعتناقه^(٤٦). كانت الجهود السلمية لنشر الإسلام -إذن- هي المحور الذي دارت عليه سياسة عمر بن عبد العزيز، وليس الغزو والتوسع. ولعل ذلك يمثل واحدا من أهم الأسباب التي جعلته يحظى بلقب "خامس الراشدين" من بين جميع الخلفاء الذين جاءوا بعد الصدر الأول.

توسعا في الحديث عن دوافع الحروب الإسلامية في عصر النبوة والخلافة الراشدة نظراً للأهمية البالغة التي تحملها هذه الفترة في التاريخ العربي الإسلامي. وأيضا لما ارتبطت بهذه الحروب من قضايا كثر الجدل حولها بين المستشرقين في العصر الحديث، وعلى رأسها قضية الجهاد.

٢- آراء لويس حول قضية الجهاد وما يتفرع عنها من قضايا:

فيما يتعلق بهذه القضية الخطيرة ذات الاتصال الوثيق بكثير من أحداث التاريخ العربي الوسيط يقدم لويس عددا من الآراء التي تحتاج إلى مراجعة شاملة نظرا لما قد تسهم به في إساءة تفسير هذه الأحداث. فهو يرى أن الجهاد في الإسلام - أو ما يترجم أحيانا بشكل غير دقيق إلى الحرب المقدسة: Holy War - يصبح فرض كفاية إذا كان هجوما، وفرض عين إذا كان دفاعيا؛ وأن واجب المسلمين - إعمالا لمبدأ الجهاد - أن يتوضوا ضد غير المسلمين غمار حرب لا يصح أن يتوقف حتى يدخل الناس كافة في دين الإسلام أو يدعوا لحكم الدولة الإسلامية^(٤٧). ومن هنا يرى لويس أنه لا مكان لسلام دائم بين المسلمين وغير المسلمين في ضوء هذا التصور الإسلامي للجهاد، بل كل ما تسمح به الشريعة الإسلامية هو عقد هدنة *truce* ذات طبيعة مؤقتة، ويستطيع المسلمون نقضها متى شاءوا مع إعلام العدو مسبقا بذلك^(٤٨). ويستخدم لويس مفهوم "دار الإسلام" و"دار الحرب" عند الفقهاء ليدعم به وجهة نظره. فدار الإسلام هي الأرض التي يعيش فيها المسلمون ويسيطون عليها نفوذهم وتسود فيها شريعتهم. ودار الحرب هي ماعدا ذلك؛ أي هي الأرض التي يعيش فيها غير المسلمين ولا تخضع لسلطة الدولة الإسلامية. ودار الإسلام ملزمة من الوجهة الشرعية أن تكون في حالة جهاد معاصر ضد دار الحرب، لا ينتهي إلا باعتناق الأخيرة للإسلام أو خضوعها لسلطان المسلمين^(٤٩). ولكن لويس يجد نفسه مضطرا للتصالح مع مفهوم ثالث مغاير لمفهوم دار الإسلام ودار الحرب، ويقع في مولة موسطة بينهما، وذلك هو مفهوم "دار الصلح" أو "دار العهد"، والمراد به البلاد غير الإسلامية التي يرتبط حكامها بشكل من أشكال المعاهدات مع الدولة الإسلامية ويلتزمون بدفع مبلغ من المال للحاكم المسلم مقابل فتحهم بالاستقلال الذاتي. ومن الأمثلة التاريخية التي يقدمها لويس لذلك تلك المعاهدة التي عقدها الخلفاء الأمويون مع الأمراء المسيحيين في أرمينيا في القرن السابع الميلادي (الأول المجري)، وكذلك الصلح الذي عقده عبد الله بن سعد بن أبي سرح عامل عثمان بن عفان على مصر مع حكام النوبة المسيحيين في سنة ٦٥٢م (٣١هـ)^(٥٠).

يلفت نظرا في تفسير لويس لظهور مفهوم دار الصلح أو دار العهد أنه يحاول ربطه بما بدأت الأمة الإسلامية تعاني منه من ضعف وانقسام بعدما تمتعت به من قوة وتماسك خلال القرن الأول أو القرنين الأولين للهجرة. فقد كانت الأمة خلال معظم تلك الفترة تعيش في ظل دولة موحدة خاضعة لحاكم واحد، وبما خلفها النصر ضد أعدائها بحيث لم تكد تعرف الهزيمة. فلما بدأ الضعف يدب في أوصالها وتحزقت إلى دويلات ولم تعد قادرة على تطبيق نظرية الجهاد الدائم ضد دار الحرب اضطرت إلى مواجهة هذا الواقع الجديد بالسماح بإقامة علاقات قائمة

على التسامح المتبادل بينها وبين غير المتتمين إلى دار الإسلام. هذه التطورات هي التي دفعت الفقهاء - في رأى لويس- إلى إدخال مفهوم جديد هو دار الصلح أو دار العهد^(٩١)، وهو مفهوم أثنته -بالطبع- حالة الضرورة، ولهذا يُعَدُّ استثناء من القاعدة.

والحق أن لويس لا ينكر أهمية مفهوم "السلام" في الإسلام؛ فهو يذكر أن هذه الكلمة يكثر ترددها في القرآن، كما يكثر ترددها في المبادئ اليومية في كل اللغات الإسلامية. وهي في الاستعمال الإسلامي تعني السلام في الدنيا والآخرة. ثم إنما جزء لا يتجزأ من أكثر عبارات التحية شيوعاً بين المسلمين. وقد ختم بها الرسول معاهداته مع يهود مَقْنَا ومسيحيي أيلة^(٩٢). وهي مشتقة من نفس الجذر الذي اشتقت منه كلمة الإسلام. ولكن لويس -مع ذلك- يرى أن استعمال هذه الكلمة في الإسلام لا ترتبط بالمواقف السياسية^(٩٣).

مناقشة هذه الآراء: إن أول ما ينبغي أن نبدأ به في مناقشة آراء لويس حول الجهاد هو إبداء التحفظ على تقسيمه للحرب في الإسلام إلى حرب هجومية يكون الجهاد فيها فرض كفاية؛ وإلى حرب دفاعية يكون الجهاد فيها فرض عين. فالجihad الهجومية -في الحقيقة- لا تتفق مع روح الإسلام لأنها ذات طبيعة عدوانية في الغالب، وذلك ما نرى القرآن عنه فيها حاسماً في آيات عديدة مثل قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَقْتُلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾ (البقرة: ٩٠)، إلى غير ذلك. أما أن الجهاد قد يكون فرض كفاية وقد يكون فرض عين فهذا مما لا جدال فيه، ولكنه يكون فرض كفاية في الحالات التي يستطيع فيها فريق من المسلمين أن ينوب عن الأمة في التصدي للعدو وحماية دار الإسلام، ويكون فرض عين حين يتطلب الأمر إسهام كل قادر على الدفاع عن دار الإسلام في القيام بهذه المهمة، وذلك كان يكون هجوم العدو أكبر من أن تصدبى له طائفة محدودة أو أن يُغزى المسلمون في عقر دارهم مثلاً. وسواء أكان الجهاد فرض عين أم فرض كفاية فهو ذو طبيعة دفاعية ولا ينبغي أن يكون هجوماً إلا إذا كان الهجوم وسيلة من وسائل الدفاع. ويمكننا أن نقول بصفة عامة إن معظم حالات الجهاد في التاريخ العربي الوسيط تدخل تحت فروض الكفاية، ولم يصبح الجهاد فرض عين في تلك الفترة إلا في حالات استثنائية.

والطبيعة الدفاعية للجهاد في الإسلام لم يؤكدتها القرآن الكريم فقط، بل أكدها الرسول صلى الله عليه وسلم بصورة عملية في حروبه ضد أعدائه داخل شبه الجزيرة العربية وخارجها. كما أكدها خلفاؤه الراشدون في حروبهم ضد الفرس والروم ومن والاهم؛ وهذا ما شرحناه عند مناقشتنا لتفسير لويس لدوافع الحروب الإسلامية في عصر النبوة والخلافة الراشدة، وهو

العصر الذى يمثل الفترة المعاصرة في تاريخنا. وعندما جاء الأمويون لم تكن كل حروبهم دفاعية كما أشرنا، بل كان بعضها هجوميا. ولكن ينبغي أن نذكر ما سبق أن قلناه من أن عمر بن عبد العزيز تخلى عن السياسة الهجومية لأسلافه الأمويين، واختار أن تكون حروبه دفاعية، ونلر نفسه للدعوة السلمية إلى الإسلام، فكان ذلك من بين الأسباب المهمة التى منحت لقب "خامس الراشدين".

على أن الرأى الذى يتبناه لويس بوضوح في تناوله لقضية الجهاد يقوم على أن الحروب في الإسلام ذات طبيعة هجومية من حيث المبدأ. وهو يوظف مفهوم دار الإسلام ودار الحرب عند الفقهاء المسلمين لمساندة هذا الرأى كما أشرنا. والحق أن مصطلح "دار الحرب" قد أسى فهمه كثيرا؛ إذ ليس مما يتسجم مع روح الإسلام -وهى في صميمها قائمة على السلام- أن تكون العلاقة بين العالم المسلم وغير المسلم علاقة حرب متصلة وجهاد لا يتوقف إلا باعتناق العالم غير المسلم للإسلام أو إذعانه لسلطة الدولة الإسلامية. إن لويس هنا يستند -كما ذكرنا- إلى تقسيم الفقهاء للعالم إلى دار إسلام ودار حرب. ولكن ما يجب أن نضعه في الاعتبار أن فقه الفقهاء تأثر كثيرا بالظروف التى كتبوا فيها، وأن الفقه غير الشريعة؛ فالفقه مطير والشريعة ثابتة. وعندما اتسعت حروب المسلمين رأى الفقهاء أن دار الإسلام أصبحت في مواجهة مع العالم غير المسلم الذى نظروا إليه على أنه دار حرب. وقد لاحظ الفقهاء أن المسلمين قد يعتقدون صلحا أو معاهدات مع بعض بلدان العالم غير المسلم فوصلوا هذه البلدان بالما دار صلح أو دار عهد. وللملاحظ أن لويس أشار إلى أن مفهوم دار الصلح أو دار العهد ظهر في وقت متأخر حين بدأت مظاهر الضعف تتسلل إلى كيان الأمة الإسلامية، الأمر الذى حدا بها إلى عقد الصلح أو المعاهدات مع أعدائها. ولكن الحقيقة أن مفهوم دار الصلح أو دار العهد ظهر منذ العصر النبوى؛ فقد كان من بين بتود صلح الحديبية بين الرسول صلى الله عليه وسلم وبين قريش في العام السادس للهجرة "أنه من أحب أن يدخل في عهد محمد وعقده فعل، وأنه من أحب أن يدخل في عهد قريش وعقدها فعل" (٤٤)، فدخلت خزاعة -وكانت على الشرك- في عهد محمد صلى الله عليه وسلم وعقده (٤٥). فهذا يعنى أن خزاعة كانت بالنسبة للمسلمين في ذلك الوقت دار صلح أو دار عهد. فمن الخطأ -إذن- ربط ظهور مفهوم دار الصلح بالوقت الذى بدأت فيه دار الإسلام تتميز إلى دويلات. وما يجدر ذكره أن لويس نفسه أشار في بعض كتاباته -كما ذكرنا سابقا- إلى أن الدولة الإسلامية وهى في أوج قوتها عقدت المعاهدات مع بلاد تنتمى إلى دار الحرب (٤٦). والغريب أن لويس يذكر أن الدولة

الإسلامية قد تعقد صلحا أو معاهدة مع بلد غير إسلامي ولكنها لا تعقد سلاما له صفة الدعومة والاستمرار. فالصلح مؤقت يمكن نقضه في أى وقت، أما السلام الحقيقي الدائم فهو مفهوم لا مكان له في العلاقات الدولية في الإسلام. ولعل هذا الرأى هو أخطر ما طرحه لويس في قضية الجهاد وما يتصل بها في الإسلام. وهو رأى لا يقوم على أساس صحيح لأنه يتصادم مع صريح مبادئ الإسلام كما أنه يتصادم مع تاريخ المسلمين في الصدر الأول. ولا نرى بنا حاجة إلى تقصى آيات القرآن الكريم التى تأمر المسلمين أمرا حاسما بأن يحترموا عهودهم ويصونوا مواليقهم حتى لا يخرج بهذا البحث عن إطاره. ويكتفى هنا أن نشير إلى القليل منها مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١)، وقوله عز وجل: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾ (النحل: ٩١)، وقوله سبحانه: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ (الأنعام: ٣٤)، إلى غير ذلك من الآيات.

أما تصادم هذا الرأى مع تاريخ المسلمين في الصدر الأول، أى في عصر النبوة والخلافة الراشدة، فإن ما يؤكد أنه لا نجد دليلا تاريخيا واحدا يشير إلى نقض الرسول صلى الله عليه وسلم. أو نقض خلفائه الراشدين، لصلح أو عهد من العهود. وتلك هى الفترة التى تحكم إليها عند الحديث عن مواقف الإسلام العملية. فلا مجال للقول -إذن- بأن المسلمين لا يعرفون مفهوم السلام الحقيقي بل يعرفون عهود الصلح المؤقتة التى يستطيعون نقضها في أى وقت. وإذا حدث أن المسلمين فعلوا ذلك في مرحلة ما من مراحل التاريخ العربى الإسلامى فإن ذلك لا يسمح لأى باحث أن يصدر حكما عاما لأن ذلك يتناقض مع قواعد المنهج العلمى الصحيح.

يبقى بعد ذلك أن نناقش ما يراه لويس من أن مصطلح السلام في الإسلام لا يرتبط بالمواقف السياسية. والواضح من خلال الأمثلة المحددة التى ساقها أن هذا المصطلح يرتبط سمن وجهة نظره- بالجوانب الاجتماعية والدينية دون غيرها. وهذا الرأى من الغرابة بمكان لسبب بسيط هو أن مصطلح السلام في الإسلام مصطلح عام شامل يغطي مختلف جوانب الحياة الإنسانية، ومن بينها -إن لم يكن على رأسها- الجانب السياسى. وهناك أدلة من القرآن الكريم والسنة النبوية تؤكد أن مصطلح السلام في الإسلام يتسع في الاستعمال ليشمل الجانب السياسى. فمن الآيات القرآنية قوله تعالى: ﴿وَلْيَنصِرُوا لِلدِّينِ الْمُنْعَمِ عَلَيْهِمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ (الأنفال: ٦١).

ومن السنة ذلك البند من بنود "صحيفة المدينة" التي كتبها الرسول صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة لتنظيم العلاقات بين عناصر المجتمع المدني: "وإن سَلِمَ المؤمن واحد، لا يسلم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم"^(٥٧). والسَلَم أو السَلَم (يفتح السين أو كسرهما ومكون اللام) كلمة تشير هنا إلى السلام الذي يعقده المسلمون مع أعدائهم، فهي ذات مضمون سياسي لا جدال فيه. والعقد بهذا المفهوم السياسي الواضح يتمتع بكل ما تتمتع به العقود في الإسلام بصفة عامة من احترام ورعاية.

فاخلاصة أن آراء لويس حول قضية الجهاد وما يتصل بها من قضايا في التاريخ العربي الوسيط تنسم في مجملها بالمبالغة والتزيد وتحتاج إلى إعادة نظر. فالجهاد في الصدر الأول -كما وضحنا- لم يكن ذا صبغة هجومية عنوانية، بل كان ذا صبغة دفاعية في الأساس. ومصطلح دار الحرب ينبغي أن يفهم على وجهه الإسلامي الصحيح؛ فليس من المقبول ضمن الوجهة الإسلامية الأصلية - أن ينسحب هذا المصطلح على كل بلد غير إسلامي لأن هذا معناه أن يعيش المسلمون في حالة عداوة لا يمر له مع العالم كله؛ وذلك مما يتناقض تناقضا تاماً مع قيمة راسخة من قيم الإسلام وهي قيمة السلام. وقد حاول لويس أن يجرّد هذه القيمة الإسلامية الأصلية من مضمونها السياسي حين ربطها بالمواقف غير السياسية؛ ولكن هذا رأى لا يمت إلى الحقيقة بصلة لأن مفهوم السلام في الإسلام مفهوم شامل يغطي كل جوانب الحياة الإنسانية كما يتّأ. ومن هنا يصبح المراد ببلد الحرب ضمن المنظور الأكثر سجعاً مع روح الإسلام - كل بلد غير إسلامي يتناسب دولة الإسلام العداوة ويهدد أمنها وسلامتها. وإذا وجدت آراء لفقيه تقول بغير ذلك فهي في النهاية اجتهادات قد تخطئ وقد تصيب. وكثير من الآراء الفقهية يخضع لظروف الزمان والمكان، ولا يمكن القول إنها تعبر تعبيراً ثانياً قاطعاً عن موقف الإسلام. والجدلير بالملاحظة أن آراء لويس حول الجهاد وقضاياه تنعكس على تفسيره لبعض أحداث التاريخ العربي الوسيط، وعلى رأسها الحروب الصليبية وما أعقبها من تطورات.

٣- آراء لويس في الحروب للصليبية وما تلاها من موجات عربية أوروبية في التاريخ الوسيط:

يذكر برنارد لويس أن المؤرخين المحدثين من مسلمين وغيرين - نظروا إلى الحروب الصليبية على أنها صورة مبكرة للاعتداء الغربي الإمبريالي على العرب والمسلمين. ويعتبر لويس على هذه النظرة، ويرى من جانب أن هذه الحروب كانت محاولة من الأوروبيين

لاسترداد ما استولى عليه المسلمون من أراضي العالم المسيحي، وعلى رأسها الأرض المقدسة مهد السيد المسيح عليه السلام. وقد استولى المسلمون على هذه الأراضي خلال الموجة الأولى من التوسع العربي في القرنين السابع والثامن الميلاديين، وكانت القوة الدافعة وراء توسعهم هذا هو نظرية الجهاد أو الحرب المقدسة ضد ما لا يدخل في دار الإسلام. فلم يكن مستغربا - في رأى لويس - أن تأخذ المعارك الصليبية شكل حرب مقدسة لتكون ردا على حرب مقدسة سابقة خاضها المسلمون ضد العالم المسيحي^(٥٨). ورغم فشل هذه الحروب الصليبية في تحقيق أهدافها فقد حالف النجاح حروبا أوروبية أخرى كان لها نفس الهدف، حيث تمكنت الشعوب المسيحية من القضاء على الحكم العربي الإسلامي في شبه جزيرة أيبيريا (إسبانيا والبرتغال)، وفي جزر البحر الأبيض المتوسط، وفي روسيا التي خضعت زمنا لنير الحكم التركي الإسلامي^(٥٩). ومع أن هذا الحكم لم يكن عربيا فقد تأثر بسياساته العامة.

ولكن هذه الشعوب - كما يذكر لويس - رأت. أنها حين نجحت في القضاء على السيطرة العربية الإسلامية في بلادها كسبت معركة ولم تكسب الحرب؛ وأن عليها - لكي تكسب الحرب - أن تطارد أعداءها المهزومين من العرب والمسلمين في عقر دارهم وأن تجهض أى محاولة من جانبهم لتجميع صفوفهم واسترداد قواهم حتى لا يشكّلوا مرة أخرى قديدا للأوروبيين. ويصف لويس هذا الموقف بأن كان يمثل "حاجة تكتيكية" لدى أوروبا، وأنه كان استجابة "لأسباب عملية جيدة"^(٦٠).

والملاحظ أن لويس - في حديثه عن الحروب الصليبية وجذورها وما تلاها من مواجهات عربية أوروبية في العصور الوسطى - يُلحّ على فكرة أساسية يرددها في غير موضع من كتاباته، هي فكرة التهديد العربي الإسلامي لأوروبا في العصور الوسطى، ويذكر أن هذا التهديد الذي استمر أكثر من ألف عام اتخذ شكلا عسكريا غايته التوسع الإقليمي، وشكلا آخر دينيا غايته نشر الإسلام^(٦١).

مناقشة هذه الآراء: نبدأ بمناقشة ما يراه لويس من أن الحملات الصليبية لم تكن عدوانا أوروبيا على العالم الإسلامي، بل كانت حروبا مقدسة لها ما يبررها حيث كانت تهدف إلى استرداد ما استولى عليه المسلمون - في حروبهم المقدسة - من أراضي العالم المسيحي. والحق أن هذا الرأي يحتاج إلى إعادة نظر للأسباب الآتية:

أولا: لم يكن استيلاء المسلمين على الشام ومصر في عهد الخلافة الراشدة عدوانا موجهًا ضد العالم المسيحي بحال من الأحوال، بل كان الهدف منه التصدي لقوة أجنبية غازية

تحدد صميم الوجود الإسلامي في المدينة، هي قوة الروم. وقد أشرنا فيما مضى - باختصار - إلى جذور الصراع بين المسلمين والروم في عصر النبوة، وإلى ما كانت دولة الروم تشكله من تهديد للدولة الإسلامية الناشئة. وعندما تطور الصراع ونجح المسلمون في عصر عمر بن الخطاب في إزلال الهزيمة بالروم في بلاد الشام انسحب هؤلاء إلى مصر وحشدوا بها قواهم من أجل مواجهة حاسمة مع الدولة الإسلامية. ومن هنا كانت المعارك في مصر بين قوتين: قوة الروم وقوة العرب، ولم تكن بين المسيحية والإسلام كما يحلو للبعض أن يتصور.

ثانياً: كان أهالي الشام ومصر - وهم سكان البلاد الأصليون - يرحسون تحت نير الاحتلال الذي فرضته عليهم دولة الروم، ويعانون من تزدُّد أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية والدينية. وكان معظمهم من المسيحيين النساطرة (المونوفيزيتيين) القائلين بمذهب الطبيعة الواحدة في السيد المسيح عليه السلام، وهو المذهب الذي كان يقاومه الروم الملكانيون ويضطهدون أتباعه. وعندما زال حكم الروم وحل محله حكم العرب لُعم أهالي الشام ومصر بالحرية الدينية، وانتهى ما كانوا يعانون منه من اضطهاد مذهبي وتحسنت تبعاً لذلك أوضاعهم الاجتماعية. وهذا ما يشهد به العديد من المؤرخين الغربيين أنفسهم^(٦٧).

ثالثاً: بعد خضوع الشام ومصر للحكم العربي أصبح أهالي هذين الإقليمين جزءاً لا يتجزأ من الدولة العربية الإسلامية. وقد أسلم منهم من أسلم طوعاً، وبقي على ديانته من بقي. وتعرَّب الجميع ثقافياً، حتى من لم يعتنق منهم الإسلام. فمن غير المقبول - إذن - تبرير الحروب الصليبية بوصفها محاولة من الغرب الأوروبي لاسترداد الأرض التي كانت مخاضة للعالم المسيحي. وإذا كان الإسبان والبرتغاليون قد خاضوا الحروب لاسترداد أراضهم التي خضعت زمناً للعرب فإن الموقف مختلف تماماً بالنسبة للصليبيين.

رابعاً: قد يقول قائل إن أرض الشام ومصر كانت جزءاً من العالم المسيحي الذي ينتمي إليه الصليبيون. وهذا حق. ولكن المسيحيين من سكان هذين الإقليمين لم يقطعوا بدعوة الأوروبيين لاحتلال أراضهم. وقد أصبحوا - كما ذكرنا - جزءاً أساسياً من نسيج المجتمع العربي الإسلامي في هذين الإقليمين. ثم إنه لا حاجة بنا إلى أن نؤكد أن الدوافع الحقيقية للحروب الصليبية لم تكن دينية بقدر ما كانت سياسية واقتصادية. وقد يكون من المفيد في هذا السياق أن نشير إلى أن إحدى الحملات الصليبية - وهي الحملة الرابعة - توجهت إلى مدينة القسطنطينية عاصمة امبراطورية الروم - وهي يومئذ من أهم معاقل المسيحية في العالم -

واحلتها سنة ١٢٠٤م، وارتكبت بها من أعمال النهب والتدمير ما لم تشهد المدينة له نظيرا في التاريخ كما يقول المؤرخ البريطاني ستيفن رانسمان Steven Runciman^(٦٦). ولم تسلم حق الكنائس والأديرة والمتاحف من وحشية الصليبيين. فهل يبقى بعد ذلك مجال للحديث عن الدوافع الدينية للحروب الصليبية وأما كانت حروبا مقدمة لها ما يبررها؟!

نأتى بعد ذلك لمناقشة ما يذكره لويس من أن الأوروبيين ساعدوا لشل الحروب الصليبية في تحقيق أهدافها- دخلوا في جولات أخرى مع العرب والمسلمين وتمكنوا من القضاء على سلطانهم في شبه جزيرة أيبيريا وجزر البحر الأبيض المتوسط وغيرها، ولكنهم لم يكفوا بذلك، بل طاردوهم في عقر دارهم، استجابة لحاجة تكتيكية لديهم وأسباب عملية جيدة.. إلى آخر ما أشرنا إليه من خلال عرضنا لرأيه في هذا الصدد.

والحق أن هذا كلام من أخطر ما يمكن أن يصدر من مؤرخ ومفكر يفترض فيه أن يستخر قلمه لخدمة قضايا السلام بين الشعوب، لا لإشغال إثيران التي لا تنتظي أبدا. ولو أن لويس اكتفى بتبرير قضاء الشعوب الأوروبية على الحكم العربي الإسلامي في بلادها لوجد الباحث له في ذلك مندوحة، بالرغم مما ائسم به الحكم العربي هناك من تسامح وما تبشره من علم وبنة من حضارة. ولكنه ذهب بعد ذلك ليدافع عن احتلال الشعوب الأوروبية لبلاد العرب والمسلمين، ثم سار خطوة أبعد وأخطر حين أخذ يبرر حرص الغرب بصفة عامة على إجهاض كل محاولة من جانب العرب والمسلمين لاسترداد قوتهم والنهوض من كبوتهم لأن نجاحهم في ذلك يعني وقوع الغرب مرة أخرى تحت طائلة التهديد العربي الإسلامي الذي خضع له مدة تزيد عن ألف عام! ولعلنا لا نجاوز الحقيقة إذا قلنا أن هذا الرأي يتفق تماما في مضمونه مع الشعار الذي رفعته الإدارة الأمريكية بقيادة الرئيس جورج بوش (الابن) وهو شعار "الضربات الاستباقية" ضد من تدرجهم الولايات المتحدة في معسكر الأعداء. ولا حاجة إلى القول بأن هذا شعار عائق-وعيان- العالم من ويلاته الكثيرا

والواضح أن ما يستند إليه هذا الرأي هو ما أشرنا إليه سابقا من تقسيم بعض الفقهاء المسلمين للعالم إلى دار حرب ودار إسلام، وما رآه البعض من أن دار الحرب تشمل كل ما ليس داخلها في إطار دار الإسلام، وأن العلاقة بين دار الإسلام ودار الحرب علاقة حرب متصلة حتى تغلب الأولى على الثانية. وقد ناقشنا كل ذلك في موضعه ووضحنا أن الحديث عن دار الإسلام ودار الحرب بهذه الصورة لا يعكس صميم موقف الإسلام حتى لو قال به بعض الفقهاء في ظروف تاريخية معينة؛ بل الذي يعكس موقف الإسلام الحقيقي هو تأكيد القرآن

الكرم على ما يمثل السلام - مفهومه الشامل - في الحياة الإنسانية من أهمية واعتبار، وتأكيد ذلك على أن القتل المشروع في الإسلام هو ما يكون رداً على عدوان. وقد جاء تاريخ المسلمين العملي في عصر النبوة والخلافة الراشدة ليكون تطبيقاً فعلياً للتوجيهات القرآنية في هذا الشأن. فليس من المشروع تجاهل ذلك كله والسمي لالتقاط المواقف والآراء التي يحاول البعض توظيفها لفرس بذور الكراهية بين العالم العربي الإسلامي من جهة، وبين الغرب من جهة أخرى، وجعل العلاقة بين الجانبين علاقة عداوة راسخ وصراع متجدد.

٤ - تناول لويس لقضية هجرة المسلمين إذا احتل العدو أرضهم:

من بين القضايا الهورية التي ترد في كتابات برنارد لويس حول تاريخ العرب الوسيط قضية هجرة المسلمين إلى أرض إسلامية إذا سيطر العدو على موطنهم. وقد بدأ العالم الإسلامي يواجه هذه المشكلة ابتداءً من القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) حين أخذ الروم (البيزنطيون) يسردون بصورة مؤلفة بعض الأراضي السورية التي كانت خاضعة للمسلمين. وفي القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) استولى النورمان على صقلية وأعادوها للحكم المسيحي. وبعد ذلك بقليل تمكن الصليبيون من تأسيس عدة إمارات صليبية في الشرق الإسلامي. ولكن الأهم من كل ذلك هو ما حققته حركة الاسترداد في شبه جزيرة أيبيريا من نجاح مطرد في توسيع سيطرتها على الأراضي الإسلامية هناك حتى نجحت في سنة ٨٩٧هـ - (١٤٩٢م) في القضاء التام على الحكم العربي الإسلامي في تلك البلاد التي عرفها العرب حينذاك باسم الأندلس^(١١).

أثارت هذه التطورات بين الفقهاء المسلمين مؤالا مشروعا هو: ما موقف المسلمين الذين كانوا يسوطنون هذه الأراضي وأصبحوا يحكم تلك التطورات يعيشون تحت حكم غير إسلامي؟

رغم أن لويس يقدم عدداً من الاجتهادات الفقهية في هذا الشأن فإن الاجتهاد الذي يسلط عليه المزيد من الضوء في العديد من مؤلفاته هو اجتهاد المدرسة المالكية في المغرب والأندلس - تلك المدرسة التي واجه علماءها حقيقة مؤلة وهي فقد أقاليم إسلامية واسعة في صقلية وإسبانيا والبرتغال. والاتجاه الذي يتبناه علماء هذه المدرسة بصفة عامة يقف ضد بقاء المسلمين في ظل حكم غير إسلامي، وإن كان هذا الاتجاه يختلف درجاته من حيث التساهل أو التشدد. فمن بين فقهاء الأندلس الذي يتبنون الاتجاه التشدد - وهو الذي يظهره لويس على أنه الاتجاه الغالب - قاضي الجماعة في قرطبة ابن رشد المتوفى سنة ٥٢٠هـ - (١١٢٦م)، وهو

جد الفيلسوف الذائع الصيت ابن رشد (الحفيد). وما ينسب إلى ابن رشد (الجد) في هذا السياق قوله إن الهجرة قائمة إلى يوم القيامة وإن واجب المسلم الذي يجد نفسه في بلد تحكمه شريعة الكفر أن يهاجر إلى بلد إسلامي اقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم حين هاجر من مكة إلى المدينة^(٦٥).

على أن هذا الاتجاه يصل إلى مداه على يد الفقيه المغربي أحمد الوئشيسى المتوفى سنة ٩١٤هـ (١٥٠٨م)؛ فهو لم يكف بالقول بوجود هذه الهجرة اقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم بل جعل المسلم الذي يرضى بالبقاء في ظل حكم غير إسلامي كمن يأكل الميتة والدم ولحم الخويز أو كمن يرتكب جريمة القتل^(٦٦).

ويذهب لويس في شرح وجهة نظر القائلين بهذا الرأي؛ فهم يستدلون -بين ما يستدلون إليه- إلى المبدأ الإسلامي الذي يجعل من الرسول صلى الله عليه وسلم "أموة حسنة" للمسلمين، وفي ضوء ذلك المبدأ يجب على المسلمين أن يحاكيوا الرسول في كل شيء. وقد هاجر الرسول -كما سبق الإشارة- من مكة الوثنية إلى المدينة التي أصبحت معقل الإسلام؛ ومن هنا "يجب على المسلمين الذين يجنون أنفسهم خاضعين لحاكم غير مسلم أن يهزموا حقائبهم ويرحلوا"، على حد تعبير لويس^(٦٧). ومن الأسباب التي يقدمها هؤلاء تبريرا لوجوب الهجرة وشرحها لويس أن القرآن الكريم يلزم المسلمين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يمنع منهم بالاكْتفاء بفعل المعروف وتجنب المنكر. وتطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتطلب ممارسة السلطة والنفوذ. ويحرص لويس على إبراز ما يؤكد هذا الفريق من الفقهاء من "أن المرء لا يكون مسلما حقا إلا في ظل دولة إسلامية"^(٦٨).

ولكن هذا الرأي يصطدم -كما يلاحظ لويس- بهجرة المسلمين إلى الحبشة في العصر المكي من حياة الرسول صلى الله عليه وسلم فرارا من اضطهاد المشركين. ومع ذلك يشير لويس إلى ضعف هذا الاعتراض لأن المسلمين لم تكن لهم حينذاك دولة يمارسون فيها سيادتهم. ثم إقم هاجروا من بلد يسيطر عليه الوثنيون إلى بلد مسيحي، أي انتقلوا من سيئ إلى حسن. وهذا يعني أنه لا وجه للمقارنة بين هذا الموقف والموقف الذي تناقشه الآن^(٦٩).

مناقشة هذا التناول: لنا عدة ملاحظات على الأسلوب الذي تناول به لويس ما ثار من خلاف فقهي حول قضية هجرة المسلمين الذين سيطر العدو على أرضهم في التاريخ العربي الوسيط:

الملاحظة الأولى أنه يلح إلحاحاً شديداً على بسط وجهة نظر الفقيه أحمد الوترشيسى ومن هم على شاكلته من متشددى فقهاء المذهب المالكي الذين يقولون بضرورة هجرة المسلمين من أرضهم إذا احتلها العدو، في حين أنه يشير إشارات خفيفة إلى وجهات النظر المقابلة؛ وكان الأخرى به أن يجعل تناوله لوجهات النظر المختلفة أكثر توازناً، وذلك حتى يتيح للقارئ فرصة الموازنة بين الآراء المختلفة واختيار أكثرها وجاهة، وليس من بينها سطحا تصور- رأى أحمد الوترشيسى وأمثاله من متشددى المالكية.

والملاحظة الثانية أن لويس سقى عرضه لهذا الرأى- لم يحاول أن يبين ما به من أوجه القصور الواضحة، بل قفمه بصورة توحى للقارئ بأنه على صواب. لقد ذكر أن من بين ما يستند إليه القائلون بهذا الرأى أن الإسلام يلزم المسلمين بتطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يمكن أن يتم هذا التطبيق على وجهه الصحيح إلا في ظل دولة إسلامية تقام السلطة والنفاذ. ونحن لا نعتقد من جانبنا أن لويس سبكل ما يجمع به من ثقافة إسلامية واسعة- يجعل أن تطبيق هذا المبدأ خاضع للظروف المحيطة بالمسلم؛ فقد يطبقه المسلم بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقليه. وهذه أوليات في الفكر الإسلامى. والمقصود هنا أن المسلم قد يعيش في ظل حكم غير إسلامى، ولا يمنعه ذلك من ممارسة واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حدود ما تسمح به إمكانياته أو الظروف التي تحيط به.

ونعطي مثالا آخر يؤكد أن لويس لم يناقش هذا الرأى مناقشة تكشف مواطن ضعفه من الوجهة الإسلامية؛ وهذا المثال يتصل بما اعترض به المعارضون على الرأى السابق من أن الرسول صلى الله عليه وسلم أمر أصحابه بالهجرة إلى الحبشة وهي دولة مسيحية؛ أى يمكن القول بعبارة أخرى إن الرسول صرح للمسلمين أن يعيشوا في ظل حكم غير إسلامى. والغريب أن لويس يرمى هذا الاعتراض بالضعف قائلا إن المسلمين الذين هاجروا إلى الحبشة هاجروا من أرض وثنية هي مكة إلى أرض مسيحية، ولم يهاجروا من أرض إسلامية إلى أرض مسيحية، وأن هؤلاء المهاجرين كروا واجتمعوا إلى الرسول وصحابته عندما تأسست الدولة الإسلامية في المدينة. على أن ما لم يلفت إليه لويس في هذا السياق هو أن عددا من مهاجري الحبشة ظلوا بها زمنا بعد قيام الدولة الإسلامية في المدينة؛ وعلى رأس هؤلاء جعفر بن أبي طالب الذى قام بدور الممثل هؤلاء المهاجرين والتاقي بلسانهم؛ فقد عاد جعفر إلى المدينة من أرض الحبشة "هو وجماعة أقاموا معه من المسلمين وجماعة أسلموا من الحبش وقد فتح رسول الله صلى الله عليه وسلم خير"^(٧٠)، أى في العام السابع من الهجرة. وليس من المتصور أن يظل جعفر ومن أقاموا

معه من المسلمين في الحبشة طوال هذه المدة -والرسول مازال يواصل مسئولية الدعوة-
 لو كانت هجرة المسلم المقيم في أرض غير إسلامية إلى بلاد الإسلام أمراً لا مقبل عنه.
 والملاحظة الثالثة أن الخلفيات التاريخية التي أحاطت برأى فقهاء المالكية المشار إليه
 كانت في حاجة إلى إلقاء مزيد من الضوء عليها لكشف جوانبها المختلفة حتى يمكن تفسير هذا
 الرأي في إطاره الصحيح. فقد أشار لويس إلى أن فقهاء المالكية المغاربة كانوا يعايشون تطورات
 الأحداث التي زلزلت كيان مسلمي الأندلس وصقلية، ومن هنا وجدوا أنفسهم مشغولين
 بمناقشة قضية الهجرة من الوجهة الشرعية. والحق أن معاناة مسلمي الأندلس بصفة خاصة على
 يد حركة الاسترداد بلغت مبلغاً قاسياً وكانت تتطلب مزيداً من التوضيح. والمعروف أن هذه
 المعاناة كانت تتصاعد بمرور الوقت حتى بلغت ذروتها بعد استيلاء حركة الاسترداد على
 غرناطة آخر معاقل المسلمين في الأندلس سنة ٨٩٧هـ - (١٤٩٢م). ولد شاع في اللغة
 العربية في تلك الفترة إطلاق لقب "أهل الدُّجْن" أو "المدجّنين" على المسلمين الذين اختاروا
 البقاء في إسبانيا والبرتغال تحت الحكم المسيحي، واقتضت اللغة الإسبانية هذه الكلمة بعد أن
 حُرِفَتْها إلى *Mudejar* ^(٧١). وهذا اللقب في حد ذاته -كما يشير لويس نفسه- كان يقصد به
 الخط من شأن هؤلاء والتقليل من مكانتهم، وهو يستعمل في الأساس لما يستأس من الحيوانات
 والطيور، ومن هنا أطلق -جهازاً- على هؤلاء المسلمين الأندلسيين الذين قبلوا بالبقاء خائعين
 مستسلمين أذلاء تحت وطأة حكم غير إسلامي. إن تطور الأحداث في الأندلس إلى هذا الحد
 المؤلم أثار في نفوس الفقهاء المغاربة -على الجانب الآخر من البحر المتوسط- أقسى مشاعر
 المرارة وجعلهم يرفضون رفضاً حاسماً مبدأ بقاء المسلم في ظل حكم غير إسلامي ويُلزِمونه
 بالهجرة إلى دار الإسلام انطلاقاً من حرصهم على صون كرامة الإسلام وحماية حرماته. وبما
 يجدر ذكره في هذا السياق أن الفقيه أحمد الوئشريسى رفض أن يفتي بجواز إقامة أحد المسلمين
 في الأندلس بعد سقوط غرناطة رغم أن الهدف من إقامته كان رعاية بعض المسلمين المقيمين
 هناك ممن هم في حاجة ماسة إلى رعايته. ومن بين مظاهر هذه الرعاية أنه كان "يتكلم عنهم مع
 حكام النصارى ليما يعرض لهم معهم من نوائب الدهر ويخاضع عنهم ويخلص كثيراً منهم من
 ورطات عظيمة بحيث إنه يعجز عن تعاطي ذلك عنهم أكثرهم" ^(٧٢).

وبما قاله الوئشريسى في رده على من استفتاه في ذلك: "الواجب على كل مؤمن يؤمن بالله
 واليوم الآخر السعي في حفظ رأس الإيمان بالبعد والفرار عن مساكنة أعداء حبيب الرحمن.
 والاعتدال لإقامة الفاضل المذكور بما عرض من غرض الترجمة بين الطاغية وأهل ذمته من

ملاحظات نقدية حول كتاب برنارد لويس في تاريخ العرب الوسيط فكر وإبداع

الدجن العصاة لا يخلص من واجب العقوبة". ثم يضيف الوثريسي أن الخضوع لحكم أعداء الإسلام "مسماكتهم تحت اللد والصغار تقتضي ولا بد أن تكون هذه الكلمة الشريفة، العالية الثيفة، سافلة لا عالية، ومزدرى لها لا موهة. وحسبك بهذه المخالفة للقواعد الشرعية والأصول ومن يتحملها ويصير عليها مدة عمره من غير ضرورة ولا إكراه" (٧٤).

هذه الفتوى - إذن - لابد من فهمها في سياقها التاريخي. وقد ناقش الفقهاء من المدارس الفقهية المختلفة مسألة وجود المسلم في ظل حكم غير إسلامي قبل ذلك بزمان طويل، وكانت لمعظمهم آراء تخالف ما رآه الوثريسي ومتشدد المالكية. فمن ذلك - على سبيل المثال لا الحصر - ما يذكره الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ / ٨٢٠م) من أنه "إذا دخل قوم من المسلمين بلاد الحرب بأمان فاعلهم منهم آتون إلى أن يفارقوهم أو يملقوا مدة أمانهم" (٧٥). فهؤلاء المسلمون الذين يصلحت عنهم الشافعي قد دخلوا بلاد الحرب بأمان؛ أي قبلوا العيش في ظل حكم غير إسلامي. ومع ذلك فإن ما كان الشافعي حريصا على إبرازه بصفة خاصة هو ضرورة ألا يصير من هؤلاء المسلمين أذى ضد من سمحوا لهم بالعيش بينهم. فهو لم يقل مثلا إن وجودهم في ظل حكم غير إسلامي أمر يحرمه الشرع لما ينطوي عليه من ذل للإسلام وانتهاك لحرماته. لم يدر هذا مجدد الشافعي ولا جمهور فقهاء المسلمين الذين عاشوا في ظروف تختلف عن تلك التي عاش فيها فقهاء المذهب المالكي من المغاربة وخاصة في العصور المتأخرة. وهذا هو ما نقصده عندما نقول إن هذه الفتاوى من فقهاء المالكية لابد من فهمها في ضوء ظروف الزمان والمكان.

والحق أن هذه مسألة جديرة بأن توضح توضيحا كاملا نظرا لما يمكن أن يلابسها من سوء الفهم، وخاصة في عصرنا هذا، وقد يؤدي ذلك بدوره إلى كثير من الخلط وخطط الاستنتاج. فمن الخطورة بمكان إبراز فتوى الفقهاء المغاربة بالشكل الذي أبرزها به برنارد لويس، وإعطاؤها من الأهمية ما لا تستحقه، الأمر الذي قد يوحي بجدارتها بالقبول. ذلك أن تطبيق هذه الفتوى بحرفيتها يحتم على الفلسطينيين الذين يقيمون تحت نير الحكم الإسرائيلي "أن يحزموا حقائبهم ويرحلوا"، بنص عبارة لويس في عرضه لفتوى فقهاء المالكية، كما يحتم على العراقيين والأفغان الذين يعانون وطأة الاحتلال الأمريكي أن يفعلوا الشيء نفسه. وقل مثل ذلك في كل شعب مسلم يقع تحت سيطرة أجنبية. وربما كانت هذه المنهج وسيلة لاستئصال شائكة الشعوب العربية والإسلامية والقذف بها في غياهب النسيان.

خلاصة ما تقدم حول عرض لويس لقضية هجرة المسلمين من أراضيهم المحتلة أننا لا ننكر عليه حديثه عن رأى فقهاء المالكية المغربية بصفة عامة، والونشريسي بصفة خاصة، حول ضرورة هذه الهجرة، بل ننكر عليه تركيزه على هذا الرأى فى العديد من مؤلفاته وتقديم ما يقابله من آراء باقتضاب شديد، وبذلك لم يحقق التوازن المطلوب فى عرض وجهات النظر المختلفة عرضاً يتيح للقارئ أن يوازن بينها ويختار أكثرها مصداقية من وجهة نظره.

بعد أن انتهينا من مناقشة أهم قضايا القسم الأول من اجتهادات لويس المثيرة للجدل نأتى الآن إلى مناقشة أهم قضايا القسم الثانى، وهى تدور حول شئون العرب وسياساتهم الداخلية فى التاريخ الوسيط. وقد اخترنا ثلاثاً من هذه القضايا التى برزت فى كتابات لويس نظراً لما تنطوى عليه من دلالات خاصة ولما أثارته حولها من مناقشات فى القديم والحديث. وتمثل هذه القضايا فيما يأتى:

١- المعارضة المبكرة فى الإسلام وأحداث الفتنة الكبرى.

٢- طبيعة العلاقة بين الحاكم والرعية.

٣- أهل اللغة فى المجتمع العربى.

ونناقش الآن هذه القضايا بالترتيب الذى ذكرناه:

١- آراء لويس حول المعارضة المبكرة فى الإسلام وأحداث الفتنة الكبرى:

استقر الرأى بين جمهور الباحثين من العرب والمسلمين على أن الفترة التى شهدت حكم كل من أبى بكر الصديق (١١-١٣هـ / ٦٣٢-٦٣٤م) وعمر بن الخطاب (١٣-٢٣هـ / ٦٣٤-٦٤٤م) اتسمت بتماسك الجبهة الداخلية واختفاء الفتن والثورات، وذلك إذا استثنينا حركة الردة فى صدر خلافة أبى بكر، وهى التى تمكن الخليفة من إخمادها فى غضون العام الأول من خلافته. على أن هذه الحركة لم تكن موجهة ضد الخليفة بقدر ما كانت موجهة ضد النظام الجديد الذى لم يكن هؤلاء الثوار قد تمكنوا من استيعاب مفاهيمه بعد. وبعد أن تولى الخليفة الثالث عثمان بن عفان مقاليد الخلافة (٢٤-٣٥هـ / ٦٤٤-٦٥٦م) بدأت بعض الأصوات ترتفع بالمعارضة من داخل الصف الإسلامى نتيجة ما نسبوه إليه من تمسك يشكك كثير من الباحثين فى مصداقيتها. وقد تطورت هذه المعارضة إلى الحد الذى أودى بحياة عثمان رضى الله عنه. ثم تفاقمت المعارضة فى عصر الخليفة الرابع على بن أبى طالب (٣٥-٤٠هـ / ٦٥٦-٦٦١م) وتركزت فى جبهات ثلاث: جبهة طلحة والزبير وعائشة، وجبهة

معاوية بن أبي سفيان، وجبهة الخوارج. وهكذا كانت خلافة الإمام على صراعا متواصلا في مواجهة هذه الفتن والاضطرابات التي انتهت باستشهاده في سنة (٤٠هـ - ٦٦١م).

الملاحظ أن برنارد لويس - في تناوله لتاريخ تلك الفترة - يقدم عددا من الآراء والاجتهادات الجديرة بالمناقشة. فهو يذكر أن الكثير من أسباب الشكوى ضد الخلفاء الأوائل - وخاصة عثمان - يكمن في أن هؤلاء الخلفاء كانوا يعملون على إشباع الحاجات المادية للصفوة على حساب الإسلام ذاته، متجاهلين حاجات السواد الأعظم من المسلمين^(٧٦). وفي سياق مماثل يشير إلى أن اختيار على بن أبي طالب للخلافة جاء نتيجة الاقتناع بأن تصرفات من سبقوه من الخلفاء كانت غيبة للآمال^(٧٧). ويتحدث عن المعارضة في خلافة عمر فيحصرها في بعض المنشقين dissenters الذين أبدوا عليا في دعواه بأحقية بالخلافة. وقد استند بعضهم في هذا التأييد إلى ما جمّع به علي من مؤهلات شخصية، واستند البعض الآخر إلى نوع من الحق الشرعي legitimate right لعلي في خلافة الرسول^(٧٨).

ويرى لويس أن انتقال الخلافة إلى عثمان مثل نصرا للأرستقراطية المكية التي كان عثمان ممثلا الوحيد بين السابقين إلى الإسلام. ومن ثم وقع عثمان سريعا تحت نفوذ هؤلاء "النبلاء" المكين فأسند إليهم أعلى المناصب في الدولة. ويذكر لويس أن عثمان كان يتهم بالضعف والجبن، ويرى أنه لم يحظ بنفس الاحترام الذي كانت تحظى به شخصية سلفه أبي بكر وعمر^(٧٩).

أما سبب الدلاع الفتنة الكبرى أو الحرب الأهلية الأولى في الإسلام فإنه راجع - في رأى لويس - إلى توقف موجة الفتوحات الإسلامية بصورة مؤقتة في منتصف خلافة عثمان تقريبا، وذلك بعد أن كان المسلمون قد نجحوا، منذ بداية الفتوحات، في السيطرة على الشام ومصر في الغرب، وعلى العراق ومعظم إيران في الشرق. وقد كان التوقف المؤقت لتلك الأنشطة الحربية وراء إتاحة الفرصة أمام المقاتلين من البدو وأبناء القبائل المختلفة للنظر في بواعث ضيقهم وتذمرهم. وقد تحول ذلك لديهم إلى ثورة هائلة. وهكذا اشعلت الفتنة الكبرى^(٨٠). والملاحظ أن لويس يتهم المصادر العربية بالمبالغة في تضخيم دور عبد الله بن سبا في أحداث تلك الفترة بصفة عامة^(٨١).

وقد تمثلت الحلقة الأولى من سلسلة الفتنة الكبرى في الهجوم على الخليفة عثمان وقتله في ذي الحجة سنة ٣٥هـ (يونيو ٦٥٦م) على يد جماعة من الجنود المصريين الذين بايعوا بعد ذلك عليا بالخلافة. ولكن لويس يرى - مع ذلك - أن المركز الحقيقي للمعارضة كان في المدينة

ملاحظات نقدية حول كتاب برنارد لويس في تاريخ العرب الوسيط فكر وإبداع

نفسها، ويهتم طلحة والزبير وعائشة وعمرو بن العاص بأنهم كانوا ضالعين في المؤامرة التي انتهت بقتل عثمان^(٨٢).

ويعتقد لويس أن علي بن أبي طالب -وهو ابن عم الرسول وزوج ابنته فاطمة- يحتل موقعا أساسيا في هذه الحرب الأهلية المعقدة والمتعددة الجوانب^(٨٣). ويرى سمن ناحية أخرى- أن معاوية بن أبي سفيان، والي الشام، كان من حقّه، بل من واجبه، أن يطالب بدم عثمان لأنه -فضلا عن انتمائه إلى البيت الأموي العريق- كان ابن عم الخليفة المقتول. ويرى أن تعيين عمر بن الخطاب له واليا على الشام أسهم في تعزيز مركزه في خضم تلك الأحداث^(٨٤).

مناقشة هذه الآراء: نبدأ بمناقشة ما يذكره لويس من أن الكثير من أسباب الشكوى ضد الخلفاء الأوائل يكمن في أنهم وجهوا اهتمامهم الأساسي لإشباع الحاجات المادية للصفوة على حساب الإسلام ذاته، متجاهلين في نفس الوقت حاجات السواد الأعظم من المسلمين. ورغم أن لويس يخصّ عثمان بالنصيب الأكبر من هذه الشكوى فإنه يسمح أيضا علي أبي بكر وعمر.

أما أبو بكر (١١-١٣هـ/٦٣٢-٦٣٤م) فالتقاش حوله لا ينبغي أن يطول؛ فقد استمرت الدولة الإسلامية خلال حكمه القصير على بساطتها الأولى. وكانت مواردها محدودة. وكان أبو بكر يسوّي بين الناس في العطاء من هذه الموارد المحدودة. وعندما اعترض بعض الصحابة على ذلك بقولهم: "إنك قسمت هذا المال فسويت بين الناس، ومن الناس أناس هم فضل وسوابق وقدم؛ فلو فضلت أهل السوابق والقدم والفضل بفضلهم!" أجابهم بقوله: "أما ما ذكرت من السوابق والقدم والفضل فما أعرفني بذلك، وإنما ذلك شيء ثوابه على الله جل ثناؤه. وهنا معاش؛ فالأسوة فيه خير من الأثرة"^(٨٥). وقد كانت حياة أبي بكر نفسه مثالا للزهد والتجرد؛ فلا مجال للقول بأنه أشبع الحاجات المادية للصفوة على حساب الإسلام متجاهلا حاجات الجمهور الأعظم من الرعية.

وقد تغيرت ظروف الدولة الإسلامية في عهد عمر (١٣-٢٣هـ/٦٣٤-٦٤٤م)؛ فقد اتسعت الفتوحات في تلك الفترة اتساعا هائلا وتدفقت الأموال إلى بيت مال المسلمين. ولكننا لا نجد دليلا تاريخيا واحدا يشير إلى أن عمر فرق بين من يسميهم لويس بـ"الصفوة" أو "الخاصة" the elite وبين عامة المسلمين. بل إنه رأى أن يحول الأراضي الشاسعة التي استولى عليها المسلمون بالقتال إلى فئتين موقوف على مصالح الأمة ورفض أن يقسمها بين الفاتحين تقسيم الغنيمة كيلا تكون دولة بين الأغنياء. وبهذا أصبحت تلك الأراضي ملكية عامة للدولة

يَعْمُ نَعْمًا الْجَمِيعُ^(٨٦). صحيح أنه أثر أن يخالف أسلوب أبي بكر في توزيع العطاء، فوضع أسسا للتفاضل بين الناس، ولكن هذه الأسس لم يكن من بينها الحسب والنسب والانتساب "الارستقراطي" بل اعتمدت على المكانة في الإسلام وما يرتبط بذلك من سبق إليه وجهاد في سبيله. ولهذا قال عمر في تبرير مسلكه: "لا أجعل من قاتل رسول الله كمن قاتل معه"^(٨٧). ويرى مع ذلك أنه، قبل وفاته بقليل، قرر العودة إلى أسلوب أبي بكر قائلا: "لئن عشت إلى هذه الليلة من قابل لأخلفن آخر الناس بأولهم حتى يكونوا في العطاء سواء"، فمات قبل ذلك^(٨٨). هذا؛ وقد كانت حياة عمر -كسلفه أبي بكر- مثالا للعادل والزهد والتجرد واجتماع المؤرخين. فلا مجال هنا أيضا للقول بأنه أشبع الحاجات المادية للصفوة على حساب حاجات الإسلام وجهود المسلمين.

أما عثمان (٢٤-٣٥هـ/٦٤٤-٦٥٦م) فلا جدال في أن الأوضاع تغيرت في عهده تغيرا ملحوظا. وأول ما نلاحظه من مظاهر هذا التغير أن عثمان لم يتهج فحج سلفه أبي بكر وعمر في التشفيق والزهد. والمعروف أنه كان من أئمة المسلمين المعدودين منذ العهد النبوي، وكذلك كان بعض الصحابة الآخرين كعبد الرحمن بن عوف. ولم يحرم الإسلام الاستمتاع المشروع بالفروة بشرط أن يكون مصدرها حلالا وأن يؤدي المسلم فيها حق الله. على أن ذلك لم يكن أخطر تهمة وُجِّهَتْ إلى عثمان؛ بل كانت التهمة الأخطر هي استعماله لأقربائه، وعلى رأسهم معاوية بن أبي سفيان ومروان بن الحكم وعبد الله بن عامر وعبد الله بن سعد بن أبي سرح والوليد بن عقبة بن أبي معيط وسعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن أمية. أما مدى ارتباط هذه التهمة بما يذكره لويس من وقوع الخليفة عثمان تحت نفوذ "الارستقراطية المكية" فهذا ما سوف تناقشه بعد قليل. ولكن بما يهمنا توضيحه هنا أن هذه التهمة -على فرض صحة ما تتضمنه من أن عثمان كان يعمل على إشباع الحاجات المادية لتلك الصفوة من أقربائه- لا تبرر إدراج الخلفاء الأوائل جميعا تحت ما تتطوى عليه من دلالات ولو بدرجة أقل من عثمان. ثم إن هذه التهمة -سواء غيرها من التهم التي وُجِّهَتْ إلى عثمان- ليست مسوِّغا للقول بأن اختيار علي بن أبي طالب للخلافة جاء نتيجة الانتفاع بأن تصرفات الخلفاء الذين سبقوه كانت عجيبة للأمال. إن هذا تعميم في الحكم يتناقض مع المنهج العلمي الصحيح فضلا عن مجافاته للواقع التاريخي كما وضعنا منذ قليل.

والأمر الذي لا ننكره -على أي حال- أن ما أقم به عثمان من استعماله لأقربائه كان من أهم أسباب حركة المعارضة التي مُنِيَتْ بها خلافته. على أن ما فاجأنا به لويس -قبل حديثه

عن المعارضة في خلافة عثمان— هو حليته عن وجود معارضة في خلافة عمر حصرها في جماعة من "المنشقين" الذين أبدوا عليا في دعواه بأحقية بالخلافة للاعتبارات التي ذكرناها في موضعها. والملاحظ أن لويس لا يشير إلى المصدر الذي استقى منه روايته هذه لتحقيق من مدعى وثاقها. والحقيقة أننا لا نكاد نجد في مصادرنا أدنى إشارة إلى أن خلافة عمر شهدت حركة انشقاق محدودة أو غير محدودة من جانب هؤلاء الذين يقول عنهم لويس إنهم شايعوا علي بن أبي طالب في دعواه بأحقية بالخلافة. بل إننا سعلى عكس ذلك— نجد في مصادرنا ما يؤكد عمق الرابطة بين عمر وعلي بن أبي طالب. ومن مظاهر ذلك زواج عمر من أم كلثوم بنت علي^(٩٠). وقد كان عمر يقدر علي حق قدره فكان يستشيره في مهام الأمور ويخني على فقهه وسداد رأيه. والمعروف أنه جعله أحد الستة الذين أسند إليهم مهمة اختيار واحد منهم ليكون خليفته من بعده. وكان علي^{٩١}— من جانب— يعرف لعمري مكانته وقضله، وقد دخل عليه بعد وفاته فقال: "رحمك الله يا أبا حفص! ما أحد أحب إليّ، بعد النبي عليه السلام، أن ألقى الله بصحيفته منك"^(٩٢).

وإذا كان علي^{٩٣} لم يتخذ موقفا معارضا من خلافة عمر فمن اللازم أن نشير في هذا السياق إلى أنه اتخذ موقفا معارضا في صدر خلافة أبي بكر؛ فقد كان يتطلع إلى الخلافة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ويرى أنه حقيق بما. ولهذا امتنع عن بيعه أبي بكر زمنا مختلف الروايات في تحديده، وإن كان لم يزد في كل الروايات عن ستة أشهر. ولم يُعرف عن علي بعد البيعة أنه شق عصا الطاعة على الخليفة أو كوّن جبهة معارضة بل كان جنديا مخلصا لا يوانى عن النهوض بمسئوليته تجاه الدولة الناشئة. وقد كان لعلّ من بين الصحابة من يكتنون له ولاء خاصا كعمار بن ياسر والمقداد بن عمرو وأبي ذر وغيرهم^(٩٤). ولكن ليس هناك في مصادرنا ما يشير إلى أن أمثال هؤلاء كوّنوا مع علي جبهة معارضة أو أصبحوا جماعة من "المنشقين" على أبي بكر أو عمر.

نعود إلى النقطة الأساسية هنا وهي خلافة عثمان التي شهدت أحداث الفتنة الكبرى، تلك الأحداث التي دفعت لويس إلى الحديث عن مجاملة الصفوة من الأرستقراطية المكية وعن جبهة المعارضة، وأغرته بتعميم الأحكام التي انتهى إليها لتشمل الخلفاء الأوائل جميعا. ونبدأ بالحديث عن مجاملة عثمان للصفوة، والمقصود هنا عجايبه للنتيجة من أقاربه من نبلاء المكيين الذين ينتمى معظمهم إلى بني أمية. وقد ذكر لويس— كما أشرنا— أن عثمان كان

الممثل الوحيد للأرستقراطية المكية بين السابقين إلى الإسلام؛ فهو يريد أن يقول -بعبارة أخرى- إن هؤلاء الأرستقراطيين رأوا فيه المدافع عن مصالحهم والتبني لوجهاتهم.

والحق أن عثمان لم يكن الممثل الوحيد للأرستقراطية المكية بين السابقين إلى الإسلام. فقد كان من بينهم أيضا خالد بن سعيد بن العاص بن أمية وأخوه عمرو بن سعيد^(٩٣)، والأرقم بن أبي الأرقم المخزومي^(٩٤)، وأبو سلمة بن عبد الأسد المخزومي^(٩٥). وهؤلاء جميعا يتنمون إلى بني أمية أو بني مخزوم وهم أبرز وجهاء مكة وأثريائها في تلك الفترة، فهم من صميم الأرستقراطية المكية التي يتحدث عنها لويمس.

على أن السؤال الذي تبغى مناقشته الآن هو: إلى أي مدى وقع عثمان تحت نفوذ هؤلاء "الأرستقراطيين المكيين"؟

لا مجال هنا للدخول في تفاصيل الإجابة عن هذا السؤال حتى لا تستدرجنا هذه التفاصيل بعيدا عن موضوع بحثنا، ولكننا نجيب باختصار بأن هؤلاء الذين استعملهم عثمان من أقربائه كانوا في مجموعهم على مستوى المسئوليات التي أنيطت بهم، وكان عثمان في الوقت نفسه قادرا على عزل من شاء متى شاء إذا وجد من الأسباب ما يدعوه إلى ذلك.

وقد كان أبرز من استعملهم عثمان من أقربائه معاوية بن أبي سفيان. ولكن عثمان لم يكن أول من استعان بمعاوية في عمله؛ فقد جعله الرسول صلى الله عليه وسلم أحد كتّابه^(٩٦)، كما عينه عمر عاملا له على دمشق^(٩٧)، ثم ولاء عثمان الشام كله^(٩٨). ولا يختلف الثنا حول ما كان معاوية يتمتع به من كفاءة إدارية متميزة.

وكذلك كان الآخرون ممن استعملهم عثمان من أقربائه، مع تفاوت يسير بينهم في درجة الكفاءة. فعبد الله بن سعد بن أبي سرح -وهو أخو عثمان من الرضاعة- "كان أحد العقلاء الكرماء من قريش"^(٩٩)، وقد ولاء عثمان مصر بعد عمرو بن العاص فأحسن إدارة شئونها. وإلى جانب براعته في الإدارة كان قائدا عسكريا كفؤا، وإليه يرجع الفضل في إحراز المسلمين للنصر المدوي في أول مواجهة بحرية بينهم وبين الروم في معركة "ذات الصواري" سنة (٣٤هـ - ٦٥٥م)^(١٠٠). وعبد الله بن عامر -وهو ابن خال عثمان- "كان كريما ميمون النقيبة"^(١٠١). وقد استعمله عثمان على البصرة بعد أبي موسى الأشعري، وكانت له فحرج هائلة في المشرق؛ فقد "فتح خراسان كلها وأطراف فارس وسجستان وكرمان وزابلستان وهي أعمال غزنة"^(١٠٢). ولا شك أن عبد الله بن عامر كان من بين القادة ورجال الإدارة المدعومين. أما سعيد بن العاص بن سعيد بن أمية فقد كان "من أشرف قريش

وأجوادهم وفصاحتهم، وهو أحد الذين كتبوا المصحف لعثمان بن عفان... وغزا طبرستان فالتجها، وغزا جرجان فالتجها" (١٠٣). وقد كان أحد الذين استعملهم عثمان على الكوفة.

يبقى مروان بن الحكم بن أبي العاص والوليد بن عقبة بن أبي مُعَيْط، وهما أكثر من ثار حولهم الجدل من بين من استعملهم عثمان من أقربائه. أما مروان -وهو ابن عم عثمان- فقد استعمله الخليفة كاتباً له (١٠٤) وكان بمرلة مستشاره. والواضح أن مروان استطاع سبغانيه في خدمة عثمان -أن يكسب ثقته التامة ويجعله لا يصدق ما كان يثار ضده من القمامات. وأما الوليد بن عقبة -وهو أخو عثمان لأمه- فقد ولاء عثمان على الكوفة قبل أن يولى عليها سعد بن العاص. ويختلف المؤرخون حول تقييمهم لشخصية الوليد بين قادح ومادح. فقد اتهمه بعضهم بالفسق والاستهتار وشرب الخمر (١٠٥)، وقال آخرون إنه لم يكن كذلك بل تعصب عليه قوم من أهل الكوفة بغيا وحسداً (١٠٦). والثابت -على كل حال- إنه عندما شهد عليه قوم من أهل الكوفة بشرب الخمر أمر به عثمان فيجُلِدَ وعُزِلَ عن عمله. ويُروى أن عثمان لم يكن مقتنعا بصدق التهمة ولكنه اضطر لإقامة الحد عليه نزولاً على شهادة الشهود، ولهذا قال له: "نقيم الحدود ويؤء شاهد الزور بالنار" (١٠٧). وفي رواية أخرى: "يا أخي اصبر فإن الله يأجرك، ويؤء القوم بإثمك" (١٠٨).

إن ما نستنتجه من هذه الرواية المتواترة -وهي جُلِدَ عثمان للوليد وعزله بعد إقامته بشرب الخمر- أن الخليفة لم يكن واقفاً تحت نفوذ أقربائه من "الأرستقراطيين المكيين"، بل كانوا هم الواقعين تحت نفوذه وسلطته، ولم يكن استعماله لهم -كما أشرنا- إلا نتيجة لثقته في إخلاصهم وكفاءتهم وقدرتهم على النهوض بمسئولياتهم على الوجه الأمثل. فإذا حدث ما يتعارض مع هذه الثقة كان الخليفة قادراً على اتخاذ القرار الذي يراه ملائماً.

والجدير بالذكر في هذا السياق أن عثمان سمح استعماله هؤلاء -استعمل كثيرين غيرهم ممن لم يمتصوا إليه بصلة قرابة ولم ينتموا إلى "الأرستقراطية المكية"، ومن بينهم أبو موسى الأشعري والأشعث بن قيس الكندي وجبرير بن عبد الله البجلي والقاسم بن ربيعة الثقفي وعبد الله بن عمرو الحضرمي ويعلى بن مَنيّة التميمي وغيرهم (١٠٩).

ونضيف إلى ذلك أن عثمان لم يتفرد -بين الخلفاء الراشدين- باستعمال أقربائه. فقد استعمل على بن أبي طالب -آخر الخلفاء الراشدين- عدداً من أقربائه؛ حيث وثى عبد الله بن عباس البصرة، وعبيد الله بن عباس اليمن، وقُتُم بن عباس مكة، وقام بن عباس المدينة. وهؤلاء جميعاً أولاد عمه العباس بن عبد المطلب (١١٠). ولم يَتَّهَمُ على -سمع ذلك- بأنه جامل أقرباءه أو

كان واقعا تحت نفوذهم. وإذا كان عليّ قادرا على عزل من شاء منهم متى شاء، فكذا كان عثمان.

إن اقام عثمان بالخصوع لنفوذ أقربائه من "الأرستقراطيين المكيين" يرتبط باقامه بالضعف والجن؛ وهي التهمة التي ساقها لويس دون أن يناقشها، الأمر الذي يوحى بتسليمه لما. والحق أن اقام عثمان بذلك فيه كثير من التجني على هذا الصحابي الذي كان من أبرز السابقين إلى الإسلام. فالضعف صفة لا مكان لها عند هؤلاء الذين وطّئوا أنفسهم على تحمل كل ألوان الأذى والاضطهاد عندما قبلوا الدخول في دين جديد يحيط به التحدي من كل جانب. والجن كذلك صفة لا مكان لها عند من عرفوا طبيعة الاخطار التي كانت تكتف حياهم نتيجة دخولهم في هذا الدين. والجدير بالذكر هنا أن البعض يخلطون أحيانا بين اللين والحياء من ناحية وبين الجن من ناحية أخرى، وهو ما جعلهم يُصدرون هذا الحكم الظالم على شخصية عثمان. ولا وجه للخلط بين الأمرين. لقد كان الحياء ولين الجانب من أبرز صفات عثمان. وذلك ما أكدته الرسول صلى الله عليه وسلم حين وصفه بأنه "رجل حيي" ^(١١٠) وقال في حقه: "ألا أستحي من رجل تستحي منه الملائكة؟" ^(١١١) ومن أوضح الأدلة على رقة عثمان ولينه أنه رفض أن يراق دم مسلم دلاعا عنه وهو محاصر في داره يوشك أن يُقتل. وما يروى في ذلك أن زيد بن ثابت قال له وهو محاصر: "هؤلاء الأنصار بالباب يقولون: إن شئت كنا أنصار الله مرتين" فقال عثمان: "لا حاجة في ذلك أكتفوا" ^(١١٢). وعندما قُيأ أهل الدار، الذين كانوا يهيمون عثمان، للقتال، قال لهم: "لا أحب أن تراق في محجمة دم" ^(١١٣). فوصف عثمان باللين ورقة الجانب أمر ممكن ولا غبار عليه، أما وصفه بالضعف والجن فهو أمر لا نجد له ما يبرره.

ومن الضروري هنا أن نؤكد أن جرأة الثوار ودعاة الفتنة على عثمان لا تعني أنه كان لا يحظى بالاحترام الذي حظي به أبو بكر وعمر كما يدعي لويس. فهؤلاء الذين مزقوا شمل الأمة وأحدثوا هذا الفتق في كيانها لا يمكن الاعتداد بأرائهم في الحكم على شخصية في قامه عثمان سلبا أو إيجابا. وهناك - بكل تأكيد- فرق بين النصيح والتوجيه الذي يُتقنى به وجه الله وصالح الأمة، وبين حق عصا الطاعة وتأريث نار الفتنة التي تاكل الأعضر والهايس. لقد وجه بعض الصحابة -وعلى رأسهم علي بن أبي طالب- نصائحهم إلى عثمان، ولم يكن وراء هذه النصائح من هدف إلا تبصير الخليفة بما يمكن أن يكون قد غاب عن انتباهه وهو يدير شئون الدولة ^(١١٤)، ولا يمكن بحال أن تحمل في طياتها الخط من قنر عثمان أو الجرأة عليه. ولم يكن

هذا هو موقف الثوار الذين ابتغوا الفتنة وروجوا لها في أقاليم الخلافة. ثم إنه من الصعب مقارنة ظروف الأمة الإسلامية في عصر أبي بكر وعمر - حيث ساد الاستقرار وتعاطم تأثير عصر النبوة - بظروفها في عصر عثمان (وعلى من بعده). وإذا كان عثمان قد تعرض لانتقادات حادة وكان مصيره القتل على يد بعض الثوار المسلمين، فإن عليا من بعده تعرض لانتقادات أكثر حدة ولقي نفس المصير على يد بعض الخارجين عليه من أتباعه. ولا يمكن بأي حال تفسير ذلك بأن أياً منهما لم يحظ بالاحترام الذي حظى به أبو بكر وعمر.

تقودنا هذه المناقشة بدورها إلى مناقشة رأى لويس في الملابس التي أحاطت بنشأة المعارضة ضد عثمان. وفحوى هذا الرأى - كما أشرنا - أن المعارضة برزت إلى حيز الوجود نتيجة تولف الفتحوات والحملات الإسلامية - بصفة مؤقتة - في النصف الثاني من خلافة عثمان، الأمر الذي أتاح الفرصة للبدو وغيرهم من الناقمين على الخليفة أن يلتصقوا إلى أسباب نقيمتهم وأن يعبروا عن تلك النقمة بشكل عملي في ثورتهم المائلة ضده.

والحق أننا لا نجد في مصادرنا أى دليل يشير إلى صحة هذا القول. بل إننا نجد ما يؤكد أن الفتحوات والحملات الإسلامية في المشرق وغيره استمرت في النصف الثاني من خلافة عثمان ولم تتوقف إلا في العام الذى قتل فيه (٣٥هـ/٦٥٦م)، وذلك حين خرجت الفتنة عن نطاق السيطرة (١١٦). إن هذا يعنى ببساطة - أن توقف الفتحوات لم يكن سبباً للفتنة بل كان نتيجة لها. وقد استمر هذا التوقف طوال خلافة علي حيث تصاعدت الفتنة، ولم تستأنف الفتحوات إلا في عصر معاوية بعد أن استقرت الأوضاع الداخلية في دولة الخلافة.

ويلفت نظرنا - على حديث لويس عن العناصر الفاعلة في المعارضة ضد عثمان - أنه يقلل من أهمية الدور الذى قام به عبد الله بن سبأ في هذا الشأن، في الوقت الذى يبرز فيه دور طلحة والزبير وعائشة وعمرو بن العاص في المؤامرة التى أدت إلى قتل عثمان. ونلاحظ كذلك أنه يُلقى بمسئولية قتل الخليفة على كاهل الجنود المصريين.

والواقع أننا لا نجد سبباً يدعونا إلى اتِّهام مصادرنا بالمبالغة في تضخيم دور عبد الله بن سبأ في أحداث تلك الفترة بصفة عامة. فبعض المصادر لا تقدم أدنى إشارة إلى أى دور له في تلك الفتنة^(١١٧)، وبعضها الآخر يورد من بين رواياته ما يشير إلى أنه شارك في التحريض ضد عثمان وعماله، وأنه ذكر أن محمداً صلى الله عليه وسلم أوصى لعلي بالخلافة من بعده، ومن هنا فإن عثمان أخذها بغير حق. وقد تنقل عبد الله بن سبأ في بلدان المسلمين يروج لهذه الأفكار^(١١٨). وهكذا لا يمكننا أن نقول بصفة التعميم إن المصادر العربية تضخم من دور عبد

الله بن سبأ في الفتنة إذا كان بعضها يتجاهل دوره تماماً. وكل ما يمكننا أن نستنتجه من حديث بعض مصادرنا عنه أنه استغل ظروف الاضطراب التي كانت قائمة فحاول توسيع دائرة الفتنة، ولكنه لم يكن مستولاً عن خلق الظروف التي أدت إلى مقتل عثمان.

والملاحظ أن لويس سبى الوقت الذي يقلل فيه من أهمية دور عبد الله بن سبأ في الفتنة - يعظم من أهمية الدور الذي قام به طلحة والزبير وعائشة وعمرو بن العاص في هذا الشأن؛ فهو يرى أنهم كانوا ضالعين في المؤامرة التي انتهت بقتل الخليفة. ومن الغريب أن ينهج لويس هذا المنهج مع أنه يعلم حق العلم أن المؤرخ لا ينبغي أن يأخذ رواية واحدة من بين روايات متضاربة ليبني عليها أحكامه إلا إذا وجد من الأدلة ما يسوغ له ذلك. فما تلك الأدلة التي جعلها لويس مسوغاً للاعتماد على الرواية التي تتهم طلحة والزبير وعائشة وعمرو بن العاص بالاشتراك في المؤامرة ضد عثمان؟ إن الأدلة كلها تشير إلى عكس ذلك، وخاصة بالنسبة إلى الثلاثة الأول. وفيما يتصل بعمرو بن العاص فإن عثمان عزله حقاً عن ولاية مصر فترك ذلك في نفسه موجدة على الخليفة^(١١٩). وقد روى عنه أنه قال متفقدا عثمان زمن الفتنة: "إنك قد ركبت ناهير وركبتاها معك، شُبَّ ثُشْبٌ^(١٢٠). ولكنَّ عَزَلَ عمرو عن ولاية مصر وما أبداه من نقدٍ لعثمان نتيجة لذلك لا يمكن أن يكون سبباً كافياً للاشتراك في مؤامرة تهدف إلى قتل الخليفة. لقد عَزَلَ قبل عمرو وبعده كثيرون عن ولاياتهم: في عصر عمر بن الخطاب وفي عصر عثمان نفسه ثم في عصر علي بن أبي طالب بعدهما، وما عرفنا أن مَفْزُولاً من هؤلاء تأمر على الخليفة ليقته نتيجة عزله له. وإذا كنا قد وضعنا أن هذا الحادث لا يصلح مبرراً لاقام عمرو بما اقم به فإننا لا ن نجد بعد ذلك في تاريخ العلاقة بين الرجلين ما يدفع عمراً إلى الاشتراك في مثل هذه المؤامرة المدمرة ضد خليفة المسلمين وأحد العشرة الذين كانت لهم مكانتهم المتميزة عند الرسول صلى الله عليه وسلم.

والتهمة الموجهة إلى طلحة والزبير وعائشة في هذا الشأن أكثر قاطعاً من التهمة الموجهة إلى عمرو بن العاص. صحيح أنه جاء في بعض مصادرنا من الروايات ما يشير بأصابع الاتهام إلى هؤلاء الثلاثة في أحداث الفتنة ضد عثمان^(١٢١). ولكن وودت روايات أخرى تشير إلى حرص طلحة والزبير على الدفاع عن عثمان وهو محاصر في داره؛ فقد أرسل طلحة ابنه عمداً وأرسل الزبير ابنه عبد الله لهذا الغرض. وحذا حذوهما بقية الصحابة. وقد جرح محمد بن طلحة بين من جرحوا وهم يحاولون صدَّ التوَار عن دار عثمان^(١٢٢). أما عائشة فعندما اتهمها البعض بعد مقتل عثمان بأنها هي التي كتبت إلى الناس تأمرهم بالخروج عليه رَدَّت بقولها:

"والذى آمن به المؤمنون وكفر به الكافرون ما كتبت إليهم بسواد في بياض حتى جلست مجلسي هذا" (١٢٣) وتفسير ذلك أن الثوار هم الذين كتبوا هذه الكتب التى تحرض على الثورة ضد عثمان ونسبوها إلى عائشة (١٢٤).

ثم إننا لا نجد في تاريخ العلاقة بين هؤلاء الثلاثة وبين عثمان ما يجعلنا نقتنع بصحة ما وجَّه إليهم من التهامات. لقد كان طلحة والزبير من أسبق الناس إسلاما وكانا يعرفان فضل عثمان وسبقه إلى الإسلام ومولته من رسول الله صلى الله عليه وسلم. وكانت عائشة أيضا تعرف ذلك كله. ولعل أغرب ما قيل في تفسير ذلك العداء الموهوم بين عائشة وعثمان أنه نقصها مما كان يعطيها عمر بن الخطاب وصبرها أسوة غيرها من نساء رسول الله (١٢٥).

فمن المستبعد تماما أن تقدم عائشة على التآمر لقتل عثمان مجرد أنه سواها في المعطاء بغيرها من زوجات رسول الله. والجدير بالملاحظة أن طلحة والزبير وعائشة كانوا أسرع الجميع إلى التعبير عن صدمتهم لقتل الخليفة، وإلى المطالبة بدمه. وقد تجلَّى ذلك عمليا في معركة الجمل (٣٦هـ/٦٥٦م) بينهم وبين علي بن أبي طالب. فمن الغرابة بمكان أن يكونوا ضمن من عطلوا لقتل عثمان.

ولكن السؤال الذى يطرح نفسه هنا هو: إذا كان طلحة والزبير وعائشة أبرياء من هذا التآمر فكيف تفسر ما ورد في بعض مصادرنا من روايات تنسب إليهم ذلك؟ إن ما نرجحه - حتى محاولة الإجابة عن هذا السؤال - أن تلك المصادر خلطت بين ما كان يوجهه هؤلاء الصحابة وغيرهم من لقد مخلص لعثمان، لا هدف له إلا صالح الأمة، وبين التآمر عليه. والحق أن بعض من استعملهم عثمان وهو يحسن الظن بهم - وعلى رأسهم مروان بن الحكم - كانوا وراء ما أثير ضد سياسته من اعتراضات جاء بعضها من عدد من الصحابة كانوا أعرف الناس بقدر هذا الخليفة. وقد كان من بين هؤلاء الصحابة على بن أبي طالب الذى واجه عثمان برأيه الصريح في مروان قائلا له: "والله ما مروان بذى رأى في دينه ولا نفسه، وأيم الله إنى لأراه سيورك ثم لا يُصْدرِكَ" (١٢٦). ومن هنا نستطيع أن نقول باطمئنان إن ما ينسب إلى طلحة والزبير وعائشة من نقد لبعض سياسات عثمان لا يمكن سبأى حال - أن يُفسر على أنه جزء من مخطط يرمى إلى قتل الخليفة وتهديد وحدة الأمة.

نأتى الآن إلى مناقشة ما يذكره لويس من أن الجنود المصريين هم الذين قاموا بدور التنفيذ في المؤامرة التى انتهت بقتل عثمان. والحق أن بعض مصادرنا - حتى حديثها عن مقتل هذا الخليفة - تذكر أن المصريين "كانوا أخذ أهل الأمصار عليه" (١٢٧). وما يروى من الشعر الذى

قيل في هذه المناسبة: ألا إن خير الناس بعد ثلاثة قتل التجيبي الذي جاء من مصر (١٢٨) والمقصود بـ "قتل التجيبي" عثمان بن عفان الذي يقال إنه قتل على يد كنانة بن بشر التجيبي أحد الثوار المصريين.

ومع ذلك فقد ورد من الروايات الأخرى ما يشير إلى تعدد الذين اشتركوا في قتله، وإلى انتمائهم إلى جهات مختلفة (١٢٩). وقد كانت الأمصار الأساسية التي خرج منها دعاة الفتنة والثورة هي مصر والكوفة والبصرة (١٣٠). ومن هنا يتبعى التردد كثيرا قبل إلقاء قمة قتل عثمان على فريق بعينه، سواء أكان هذا الفريق من مصر أم من غيرها. والجدير بالملاحظة هنا أن طلحة والزبير وعائشة حين خرجوا يطلبون بدم عثمان كانت وجهتهم الأولى هي البصرة (١٣١). فالبصرة -كغيرها من مراكز الثورة- أخذت بنصيبها في تلك الفتنة الجامعة التي اختلطت فيها الأمور ولم تميز معالم الحقيقة.

يبقى في النهاية أن نقاش قول لويس إن معاوية كان من حقه سهل من واجبه - أن يطالب بالتأثر من قتل عثمان لأنه -فضلا عن انتمائه إلى البيت الأموي- كان ابن عم الخليفة. ولكن هذا القول يحتاج إلى مراجعة، لأن معاوية لم يكن هو الوحيد الذي ينتمي إلى البيت الأموي بين رجال السياسة البارزين في تلك الفترة، كما أنه لم يكن ابن العم المباشر لعثمان. أما الذي يصدق عليه القول أكثر من معاوية فهو مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية؛ فقد كان ابن العم المباشر لعثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية، بالإضافة إلى كونه من أكثر الرجال تأثيرا في عثمان بين العاملين في حاشيته؛ فقد اشغل كتابا له وقام بدور مستشاره الأول. فلم يكن من حق معاوية ولا من واجبه -إذن- أن يثير في وجه الإمام علي قضية المطالبة بالتأثر من قتل عثمان؛ ولكن الذي أغراه بذلك هو استناده إلى قوة أهل الشام التي جعلته في موقع يسمح له بمواجهة الخليفة الشرعي عن طريق إثارة هذه القضية الشائكة التي كان يبغي من ورائها تحقيق طموحاته السياسية وفي طبيعتها الوصول إلى منصب الخلافة.

خلاصة هذه المناقشة التي تناولنا فيها آراء لويس حول المعارضة المبكرة في الإسلام وأحداث الفتنة الكبرى أن كثيرا من هذه الآراء لا تعتمد على الموازنة بين الروايات التاريخية المختلفة والاستناد إلى أصحابها، وصولا إلى أقرب النتائج إلى القبول، بل تأخذ جانباً من هذه الروايات وتستخلص منه نتائج لا تتسم بالمصداقية. ويتضح ذلك -على سبيل المثال لا الحصر- في حديث لويس عن مجاملة الخلفاء الأوائل للصفوة، كما يتضح في حديثه عن ظهور حركة الشقاق ومعارضة في خلافة عمر من أنصار علي بن أبي طالب. ثم إن لويس عندما يبدى

آراءه في بعض أحداث الفتنة لا يحاول وضع هذه الأحداث في إطارها التاريخي الشامل ودراسة خلفياتها؛ ومن هنا نجى أحكامه أحيالا متسرة معزولة عن سياقها الصحيح. ومن ذلك مثلا اتهام طلحة والزبير وعائشة بضلوعهم في المؤامرة التي أدت إلى قتل عثمان. فهذا الاتهام -رغم استناده إلى بعض الروايات التاريخية- لا يجد ما يدعمه في تاريخ العلاقة بين هؤلاء وبين عثمان ولا في ردود أفعالهم بعد مقتله، فضلا عن العقادة لأى أساس منطقي مقبول؛ إذ لا يكاد المرء يبين مصلحة لواحد من هؤلاء في قتل عثمان وتقزيق وحدة الأمة. ولعل أهم ما نلاحظه في تناول لويس لأحداث الفتنة الكبرى أنه يتناسى ما يلبس الروايات التي تتناول مثل هذه الأحداث من المبالغة أو التناقض أو الخوض للهوى. ومن هنا جاءت بعض أحكامه سريعة متعجلة خالية من الأناة اللازمة في دراسة مثل هذه الأحداث؛ ومثال ذلك اتهامه للشوار المصريين بأنهم هم الذين قتلوا عثمان مع أن الروايات حول هذا الأمر شديدة التضارب.

إن أحداث الفتنة الكبرى بصفة خاصة معقدة متشابكة، وقد تدخلت الأهواء في كثير من رواياتها المبثوثة في مصادرنا. وعلى كل من يؤرخ لهذه الفترة أن يضع ذلك في اعتباره إذا أراد لأحكامه أن تتسم بأكبر قدر من الموضوعية وسلامة التقدير.

٢- آراء لويس حول طبيعة العلاقة بين الحاكم والرعية في التاريخ العربي الوسيط:

من أهم القضايا التي تتردد كثيرا في كتابات برنارد لويس حول السياسة الداخلية في التاريخ العربي الوسيط قضية العلاقة بين الحاكم والرعية. ويقنم لويس في تناوله هذه القضية عددا من الآراء التي تتصادم مع روح الفكر السياسي في الإسلام؛ ويأتي على رأس هذه الآراء قوله بأن جمهور فقهاء السياسة المسلمين يرون أن واجب الرعية نحو الحاكم هو الطاعة المطلقة التي لا تقبل المناقشة. ويضيف أن الفقهاء كانوا في البداية يلزمون الرعية بواجب الطاعة المطلقة للحاكم بشرط أساسي وهو أن يكون هذا الحاكم قد تقلد السلطة بأسلوب شرعي. ثم تناهى الفقهاء عن هذا الشرط بعد ذلك فأصبحوا يلزمون الرعية بالطاعة المطلقة للحاكم دون اعتبار لكيفية وصوله إلى السلطة أو كيفية ممارسته لها. ومن الأقوال الشائعة التي يرويها لويس عن الفقهاء في هذا الصدد: "من اشدت وطأته وجبت طاعته" (١٣٧).

ويلاحظ لويس أن التراث السياسي الإسلامي حافل بالترجيحات التي تحض الحاكم على أن يكون كريما وعادلا في سياسته تجاه الرعية، ولكنه يرى في الوقت نفسه أن ذلك "واجب على الحاكم وليس حقا للرعية. فالرعية قد تكون لها حاجات وتطلعات، ولكن ليست لها

حقوق" (١٣٣). ويعتقد لويس أن مذهب الغريين الذي يقضى بمنح الرعية الحق في مقاومة الحكومة الظالمة مذهب غريب على الفكر الإسلامي (١٣٤).

على أن ما ينبغي الإشارة إليه هنا أن لويس يفرق بين مذهب السنة والشيعة في هذا الصدد. فمذهب طاعة الرعية للحاكم بصورة مطلقة - حتى لوطنى الحاكم أو استبد - هو مذهب السنة فيما يراه لويس، وهو ما يطلق عليه The quietist tradition ، أو ما يعرف بمذهب الصبر. أما مذهب الشيعة فهو - رأى لويس - قائم على المواجهة والثورة في وجه الحكومة الجائرة، وهو ما يطلق عليه The activist tradition ، أو ما يعرف في ترانثا السياسى الإسلامى بمذهب السيف (١٣٥). ويفسر لويس موقف الشيعة بأنه نابع من اعتقادهم بأن الخلفاء المسلمين اغتصبوا حق آل البيت في الخلافة، فسقطت - نتيجة لذلك - مشروعية حكمهم، ومن ثم وجبت مقاومتهم والخروج عليهم (١٣٦). ولكن لويس يرى - مع ذلك - أن المذهب الذى كانت له الهيمنة في المجتمع الإسلامى غالبا هو مذهب السنة، أى مذهب الصبر على ظلم الحاكم (١٣٧).

مناقشة هذه الأراء:

نبداً بمناقشة ما يذكره لويس من أن جمهور فقهاء السياسة المسلمين يرون أن واجب الرعية نحو الحاكم هو الطاعة المطلقة التى لا تقبل المناقشة. وهو يتحدث هنا بالطبع عن فقهاء أهل السنة. أما الطاعة فلا خلاف في أنها واجب على الرعية وحق للحاكم، وذلك بنص القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩) أما الطاعة المطلقة التى لا تقبل المناقشة فهى موضع الخلاف في كلام لويس. واللافت للنظر حقاً أنه يذكر أن مبدأ الطاعة المطلقة للحاكم كان في البداية مشروطاً بمشروعية الأسلوب الذى تقلد به الحاكم السلطة ثم تنازل الفقهاء المتأخرون عن هذا الشرط. والحق أن هاتين النقطتين في حاجة إلى تحرير.

أما القول بأن الفقهاء الأوائل أقرروا مبدأ الطاعة المطلقة للحاكم إذا تولى بأسلوب شرعى فإنه يتطوى على تجاوز غير مقبول، بسبب عدم السجامة مع روح النظام السياسى في الإسلام. ومن المفيد هنا أن نلفت النظر إلى تعبير علماء الفكر السياسى الإسلامى عن الإمامة أو الولاية العظمى بأنها عقد (١٣٨). والعقد - كما هو معروف - له طرفان، وهما هنا الأمة والحاكم. والأمة هى الطرف الأول والأصيل في هذا العقد. وللعقد دائماً شروط يلتزم بها

طرفاه، فإذا أحل أحد الطرفين بما التزم به من الشروط انفسخ العقد. وطبقا لشروط عقد الإمامة يلتزم الحاكم تجاه الأمة بمجموعة من الواجبات أوجدها المارودي (ت: ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م) في عشرة وذكر أنها "حقوق الأمة"^(١٣٩). وإذا أدى الإمام هذه الحقوق وجب له - في مقابل ذلك - على الأمة حقان هما: "الطاعة والنصرة مالم يتغير حاله" كما يقول المارودي. وهو يضيف إلى ذلك قوله: "والذى يتغير به حاله فيخرج به عن الإمامة شيان: أحدهما جرح في عدالته، والثاني نقص في بدنه"^(١٤٠). ونجد نفس هذه العبارات تقريبا لدى الفقيه الحنبلي أبي يعلى الفراء المتوفى سنة (٤٥٨هـ/ ١٠٦٦م)^(١٤١).

ولم ينفرد الفقيه الشافعي المارودي وأبو يعلى الفراء الحنبلي سمين علماء أهل السنة البارزين - بهذه النظرة، بل نجد لها تردد لدى غيرهم من مفكرى أهل السنة، وربما كان من أبرزهم الإمام أبو بكر الباقلاني الذى سبقت وفاته وفاة العالمين المذكورين بحوالى نصف قرن (٤٠٣هـ/ ١٠١٣م)؛ فهو يختصص في كتابه "التمهيد" بابا بعنوان: "ذكر ما يوجب خلع الإمام وسقوط فرض طاعته". وهو يقول في سياق حديثه عن الأسباب التى تؤدى إلى ما ذكر: "ومنها عند كثير من الناس فسقه وظلمه بفساد الأموال وضرب الأبدان وتناول النفوس المحرمة وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود"^(١٤٢). ولكن الباقلاني سمع ذلك - يستثنى من يوجبون خلع الإمام لفسقه وظلمه من يسميهم "أهل الإلثام وأصحاب الحديث"^(١٤٣)، وهو ما استعدو إليه بعد قليل.

إن الذى نستنتجه مما أشرنا إليه من لصوص سنّية واضحة الدلالة أن طاعة الأمة للحاكم الذى تولى بأسلوب شرعى ليست مطلقة، بل هى مشروطة بعدم تغير حاله، أى بقاءه على المبادئ التى اختارته الأمة من أجل الحفاظ عليها، وعدم انحرافه عن المنهج الإسلامى الصحيح فى الحكم.

والحق أن هذا الموقف الذى عبر عنه فقهاء الفكر السياسى من أهل السنة لم ينشأ من فراغ، بل إنه يستند إلى الأحاديث النبوية الصحيحة وسيرة الخلفاء الراشدين. فمن بين الأحاديث النبوية التى تجعل طاعة الرعية للحاكم غير مطلقة قوله صلى الله عليه وسلم: "السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة"^(١٤٤)، وقوله أيضا: "إنما الطاعة فى المعروف"^(١٤٥). وقد أكد أبو بكر الصديق هذا المعنى فى خطبته التى استهل بها خلافته بعد بيعة السقيفة حين قال: "أطيعون ما أطيع الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لى عليكم"^(١٤٦). بل إن الآية القرآنية التى تتردد

كثيراً في سياق وجوب طاعة الرعية لأولى الأمر، وهى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أَوْلَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩) - هذه الآية ينبغي أن تفهم في ضوء ما ذكرناه؛ فالخطاب في صدرها موجه للمؤمنين جميعاً، فهو يشمل بالضرورة أولى الأمر؛ فعليهم بمقتضى هذا الخطاب أن يطيعوا الله ورسوله أولاً حتى يجب لهم الطاعة على رعيته^(١٤٧).

لا ننكر أنه وُجد بين علماء المسلمين من يجعل طاعة الرعية لأولى الأمر مطلقة. وبرز هؤلاء العلماء ينتمون إلى تلك الفئة التى يُطلق عليها مصطلح "أصحاب الحديث"، أى هؤلاء الذين يتمسكون بنصوص بعض الأحاديث التى يوهم ظاهرها أنها تدعو إلى طاعة الحكام بغير شروط^(١٤٨)، مع أنها يجب أن تفهم في ضوء غيرها من النصوص وفى ضوء سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وسيرة خلفائه الراشدين. وفى هؤلاء يقول الإمام أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤ هـ/ ٩٣٥ م) - سهد أن روى أقوال عدد من أصحاب المذاهب فى مدى مشروعية خلع الرعية لطاعة الإمام والخروج عليه بالسيف - : "وقال قائلون: السيف باطل ولو قتل الرجل وسبب التولية، وإن الإمام قد يكون عادلاً ولا يكون غير عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقاً، وأنكروا الخروج على السلطان ولم يروه، وهذا قول أصحاب الحديث"^(١٤٩).

وينهب حجة الإسلام أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ/ ١١١١ م) مذهبا وسطا حين يذكر أن إمامة المظلم (أى الإمام الذى تولى دون إرادة الأمة) تصبح جائزة إذا كان فى إزالته ضرر يلحق بجماعة المسلمين^(١٥٠). وهذا يعنى جواز عزله بالقوة إذا كانت الدلائل كلها ترجح أن الأمة لن تدفع ثمنها باهظاً فى مقابل ذلك.

نخلص من هذه الأقوال التى يصرح بها علماء أهل السنة فى قضية طاعة الرعية للإمام إلى أن الاتجاه الغالب بينهم هو أن هذه الطاعة تصبح واجبة على الرعية وحقا للإمام إذا كان وصوله إلى السلطة قد تم بأسلوب شرعى صحيح. على أن هذه الطاعة ليست مطلقة بل هى مشروطة بالتزام الإمام بمنهج الإسلام فى الحكم. فإذا لم يلتزم بهذا المنهج وجب رده إلى الجادة بكل سبيل ممكن حتى لو كان ذلك بقوة السيف. فإذا تعذر استخدام القوة أو ترتب على اللجوء إليها زعزعة استقرار المجتمع الإسلامى فليس أمام الأمة من خيار إلا الإذعان لقيادته. وهذا الوضع بالطبع لا يجعل القاعدة بل الاستثناء، وهو مما يدخل فى باب الضرورة. أما الإمام الذى يصل إلى السلطة بأسلوب غير شرعى فلا حق له فى الطاعة ابتداءً لدى جمهور علماء أهل

السنة، ويصبح من اختم عزله من منصبه بكل الوسائل الممكنة إلا إذا تروى على ذلك ما يهدد سلام المجتمع وأمنه؛ وهنا يصبح التسليم بإمامته أمراً فرضته الضرورة، والضرورات تبيح المحظورات.

أما من يطلق عليهم الأشعرى والبالغان لقب "أصحاب الحديث" فهم يذهبون مذهب الطاعة المطلقة للإمام دون اعتبار لكيفية وصوله إلى السلطة أو أسلوب ممارسته لما دام هذا الإمام لم يخرج عن دائرة الإسلام.

وقد لاحظنا أن لويس يخلط بين هذا الاتجاه وبين الاتجاه الغالب لدى علماء أهل السنة فيجعل الاتجاهين اتجاهًا واحدًا يسميه -كما أشرنا- *The quietist tradition*، وهو ما يعرف أحياناً بمذهب الصبر. وهذا ما سَوَّغَ لديه وصف علاقة الحاكم بالبيعة ضمن المنظور السنّي - بأنها علاقة قائمة على الاستعداد المطلق من جانب الحاكم، والخضوع المطلق من جانب البيعة، وهذا أبعد ما يكون عن الحقيقة كما وضعناه الآن.

ومن هنا يتبين لنا خطأ القول بأن التراث السياسي الإسلامي لا يجعل للبيعة حقوقاً على الحاكم بالرغم من أنه يجعل من واجبات الحاكم أن يكون كريماً عادلاً في سياسته. وهذا الرأي في الحقيقة يتطوّر على قنات واضح، لأن واجبات الحاكم ومسؤولياته هي حقوق البيعة. وقد سبق أن أشرنا إلى ما يقرره علماء الفكر السياسي في الإسلام من أن الإمامة عقد بين الأمة والحاكم. وهذا ما يؤكده لويس نفسه^(١٥١). وعلى الحاكم بمقتضى عقد الإمامة مجموعة من الواجبات التي يسميها الماوردي "حقوق الأمة" كما ذكرنا منذ قليل^(١٥٢). صحيح أن بعض الحكماء قد يتجاهلون هذه الحقوق، ولكن هذا التجاهل لا يبرر القول بأن التراث السياسي الإسلامي هو الذي يشجع على ذلك. أما الرضا بإمامة المتغلب فقد ذكرنا أنه لا يمثل القاعدة بل الاستثناء. وفي ضوء ما قررناه الآن لا يبقى هناك وجه لما يذكره لويس من أن مذهب الغربيين الذي يقضي بمنح البيعة الحق في مقاومة الحكومة الظالمة مذهب غريب على الفكر الإسلامي. فللبيعة كامل الحق -كما بينا- في مقاومة الحكومة التي لا تلزم بالعقد الذي أبرمته معها.

يبقى أن نناقش ما يطرحه لويس من أن مذهب الخضوع المطلق للحاكم من قبل البيعة هو ما يقول به أهل السنة. أما مذهب الشيعة -بني رأيه- فهو مذهب المواجهة ومقاومة ظلم الحاكم واستبداده؛ وهو ما يسميه *The activist tradition* أو ما يطلق عليه أحياناً مذهب السيف. وهذا رأى بالغ الغرابة نظراً لتصادمه المباشر مع أصول الفكر الشيعي.

فمن بين أهم هذه الأصول أن الإمام الذي تتحقق فيه شروط الإمامة من المنظور الشيعي معصوم من الخطأ لأنه منصوب على إمامته ومعين من الله سبحانه؛ فهو -إذن- فوق مستوى الخطأ، ومن ثم لا يصح أن يخضع للمساءلة ولا تجوز ضده الثورة.

أما إن كان هذا الإمام غير مستوفٍ لشروط الإمامة من المنظور الشيعي فلا جدال في أنهم يعطون أنفسهم حق الثورة عليه ومقاومته وعزله إن استطاعوا ذلك. فإن رأوا أن الثورة عليه ومقاومته قد تكلفهم ثمناً غالياً جأروا إلى "التقية" وهي مبدأ شيعي معروف يكاد يتفق من الناحية العملية مع مذهب الصير الذي يتبناه جمهور أهل السنة في ظل ظروف سياسية استثنائية كما أشرنا. ذلك أن الشيعة حتى ظل مبدأ "التقية" - يماكنهم أن يتعاشوا مع الحكام الذين يعتقدون بعدم شرعية حكمهم ما داموا عاجزين عن مواجهتهم. ومن هذا المنظور يفسر الشيعة إذعان علي بن أبي طالب لحكم الخلفاء الثلاثة: أبي بكر وعمر وعثمان، كما يفسرون إذعان الحسن بن علي لحكم معاوية بن أبي سفيان.

ومن هنا لا نستطيع موافقة لويس على عموم قوله بأن مذهب الشيعة هو مذهب الثورة في وجه الحكومة الجائزة، أو هو مذهب السيف؛ في مقابل مذهب السنة الذي يعدّه مذهب الخضوع المطلق للحاكم المستبد. ويرى الشيعة - كما يقرر لويس - أن الحكومة الجائزة هي الحكومة التي تغتصب حق آل البيت في الحكم. وهذا يتسحب - بالطبع - على حكومة الخلفاء الثلاثة السابقين لعلّى. ولو كان ما يقوله لويس صحيحاً على إطلاقه لأدان الشيعة علياً لأنه لم يعلن الثورة في وجه أبي بكر وعمر وعثمان، ولأدانوا الحسن بن علي لأنه لم يعلن الثورة في وجه معاوية.

٣- آراء لويس حول وضع أهل الذمة في المجتمع العربي الوسيط:

يذكر لويس أن أهل الذمة من اليهود والنصارى كانوا يتمتعون بتسامح المجتمع العربي في العصر الوسيط، ولكنه يرى أن المقصود بالتسامح هنا هو غياب الاضطهاد لأغنياء الطفرقة والتميز لأن الإسلام لم يكن متسامحاً على الإطلاق بهذا المفهوم الأخير ولم يدّع يوماً أنه كذلك^(١٥٣). ويزيد لويس هذه الفكرة توضيحاً حين يذكر أن الشريعة الإسلامية تحتم على أهل الذمة أن يعترفوا بمكان الصداقة للإسلام والمسلمين في الدنيا والآخرة. وقد كان هذا الاعتراف يعبر عن نفسه من خلال سلسلة من القيود التي فرضتها عليهم الشريعة، وهي قيود تتصل بلبسهم والدواب التي يركبونها والأسلحة التي يحملونها وما أشبه ذلك من أمور. على أن معظم هذه القيود لم تكن ذات صبغة عملية ملموسة بقدر ما كانت ذات صبغة اجتماعية ورمزية. أما

العبد الاقتصادى الحقيقى الذى فرضته الشريعة على أهل الذمة فقد تمثل في زيادة الضرائب التى يدفعونها عما يدفعه المسلمون، هذا فضلا عن مطالبتهم بدفع الجزية أو ضريبة الرأس poll-tax التى فرضت على كل رجل بالغ غير مسلم^(١٥٥). ويرى لويس أن العضوية الكاملة في الدولة الإسلامية في العصر الوسيط انحصرت على هؤلاء الذين اعتنقوا دين الأغلبية^(١٥٦)، كما يعتقد أن المجتمع العربى الوسيط -رغم ما منحه لأهل الذمة من حرية- لم يكن من عادته أن يقبل خروج هؤلاء عن إطار الذل الذى كان يراد لهم إن يعيشوا فيه^(١٥٧).

مناقشة هذه الآراء:

الحق أننا لا نكاد نجد وجها لما يقوله لويس من أن المقصود بتسامح المجتمع العربى تجاه أهل الذمة في العصر الوسيط هو غياب الاضطهاد لا غياب التفرقة والتمييز. فالتاريخ يؤكد بصفة عامة أن الصور المتعددة لهذا التسامح -أو التعايش بالأحرى- لا تقتصر على غياب الاضطهاد بل تمتد لتشمل غياب التفرقة والتمييز. فقد سمحت الشريعة لأهل الذمة أن يتبعوا ما تقضى به شريعتهم فيما يتعلق بأحوالهم الشخصية كما هو الشأن بالنسبة إلى المسلمين. وكان هذا على المستوى النظرى والتطبيقات معا. ومارس أهل الذمة شعائر دينهم بحرية تامة كما مارسها المسلمون. وهذا ما لا يتردد لويس في تقريره. وقد قامت علاقة المسلمين بأهل الذمة في المجتمع العربى الوسيط على أساس القاعدة الفقهية المشهورة: لهم ما لنا وعليهم ما علينا. صحيح أنه وجدت هناك استثناءات في بعض مراحل التاريخ العربى، ولكن الحكم لا يبنى على الاستثناءات. أما قول لويس إن الشريعة الإسلامية تحم على أهل الذمة أن يعترفوا بمكان الصدارة للإسلام والمسلمين في الدنيا والآخرة فلا يقوم على أساس صحيح. ذلك أن اعتراف أهل الذمة بمكان الصدارة للإسلام والمسلمين في الآخرة يعنى اعتناقيهم للإسلام. ولكن لويس نفسه يقرر بوضوح أن الشريعة الإسلامية لا تقبل الإكراه في الدين ولا تلزم غير المسلمين باعتناق الإسلام^(١٥٨). أما فيما يتصل بضرورة اعتراف أهل الذمة بمكان الصدارة للإسلام والمسلمين في الدنيا فقد حاول لويس أن يبرر ذلك من خلال ما ورد في كتب بعض الفقهاء من قيود متعلقة بلبسهم أو الدواب التى يركبونها أو الأسلحة التى يحملونها، إلى ما أشبه ذلك. ولكن الخطأ الذى وقع فيه لويس هنا أنه نسب هذه القيود إلى الشريعة وقد كان الأحرى به أن ينسبها إلى اجتهادات بعض الفقهاء والاجتهادات قد تخطى وقد تصيب كما نعلم. ويجدر بنا في هذا السياق أن نشير إلى ما ذكره لويس من أن الحكومات الإسلامية بوجه عام لم تحرص على التنفيذ الدقيق لهذه القيود^(١٥٩). ولعل ذلك يقدم دليلا ناصعا على أن الاجتهادات

الفقهية التي أدت إلى مثل هذه القيود كانت تصادم مع روح الشريعة؛ ومن ثم تسقط الدعوى بأنها كانت تعبيراً عن منهج التمييز الذي تبناه الإسلام ضد أهل الذمة.

نأتي الآن إلى مناقشة ما يقوله لويس من أن الصبء الاقتصادي المفروض على أهل الذمة كان أقل من نظيره المفروض على المسلمين. وهذا القول في حاجة إلى مراجعة. فالعبء الاقتصادي المفروض على أهل الذمة في العصر العربي الوسيط كان يتحصر بصفة أساسية في ضريبتين هما: الخراج (أو ضريبة الأرض)، والجزية (أو ضريبة الرأس). أما الخراج فهو ضريبة اجتهادية نشأت في عصر عمر بن الخطاب، وكان تقديرها يترك للحاكم أو الوالي في ضوء طبيعة الأرض وطبيعة محصولها وأسلوب سقيها^(١٥٩)، وكان ذلك التقدير يراعى فيه مبدأ عام هو مبدأ العدل وعدم الإجحاف بدافعي الخراج. ومن الضروري هنا أن نوضح أن الخراج مرتبط بوقفة الأرض لا بزارعها، فقد يكون زارعوها مسلمين وهم سيع ذلك - ملزمون بدفع قيمة الخراج التي يدفعها غير المسلمين. وهذا يعني أن الإجحاف بدافعي الخراج - على فرض حدوثه - لا يخص أهل الذمة بل يشمل عموم الرعية.

وأما الجزية فهي ضريبة شخصية كانت تحصل من أهل الذمة ابتداء من عصر الرسول صلى الله عليه وسلم. والمعروف أن الجزية كانت لا تؤخذ إلا من الرجال القادرين مادياً وجسمانياً على دفعها، فبعض منها الشيوخ والنساء والصبيان والرهبان المرضى وذوو العاهات. وكانت قيمة الجزية تتفاوت تبعاً لتفاوت المستوى المادى لدافعيها: ما بين أثرياء الناس وأوساطهم وعامتهم^(١٦٠). والمعروف أن الجزية كانت تدفع مقابل الحماية التي تقدمها الدولة الإسلامية لأهل الذمة بصفة عامة، لا لدافعي الجزية فقط؛ ومن هنا كانت تسقط إذا لم تتمكن الدولة الإسلامية من تقديم تلك الحماية، أو إذا اشترك أهل الذمة في مهمة الدفاع عن الدولة^(١٦١).

أما ما يقوله لويس من أن العضوية الكاملة في الدولة الإسلامية في العصر الوسيط اقتضت على هؤلاء الذين اعتنقوا الإسلام فإنه في حاجة إلى مراجعة. فالمعروف أن العضوية الكاملة في مجتمع ما تعني فتح الأفراد بالمساواة في الحقوق والحريات والواجبات. وبهذا المفهوم نستطيع أن نقول إن أهل الذمة تمتعوا بالعضوية الكاملة. وفي "صحيفة المدينة"، التي كتبها الرسول صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة بهدف تنظيم العلاقات بين عناصر المجتمع المدني، ما يؤكد ذلك. فقد جاء فيها "أنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم ... وأن اليهود يتفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين"، وأقم "أمة مع المؤمنين؛ لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم"^(١٦٢).

ويجفل التاريخ العربي الوسيط في معظم فتراته بالأمثلة التي تؤكد هذا المعنى. ونكتفي منها هنا بالقليل الذي قد يسهم في جلاء الصورة. فقد وجدنا من أهل النعمة في العصر الأموي من يتقلد أرقى مناصب الدولة ويحظى بالثقة الكاملة من الخلفاء. ومن هؤلاء سرجون بن منصور الذي أسند إليه معاوية بن أبي سفيان (٤١-٦٠هـ/٦٦١-٦٨٠م) إدارة الشئون المالية لدولته، وكان بمثابة مستشاره. وفيه يقول الطبري وهو يترجم لمعاوية: "وكان كاتبه وصاحب أمره سرجون بن منصور الرومي"^(١٦٣). ولم يفقد سرجون مكانته في عهد يزيد بن معاوية (٦٠-٦٤هـ/٦٨٠-٦٨٣م) الذي لم يكن يتردد في استشارته والأخذ برأيه في بعض القضايا السياسية الخطيرة^(١٦٤). وقد ورث عنه هذا المنصب الرفيع ابنه منصور^(١٦٥)، ثم آل إلى أهم أعضاء هذه الأسرة وهو يوحنا، المشهور باسم القديس يوحنا الدمشقي St. John the Damascene الذي كان صاحب حُظوة لدى عدد من الخلفاء الأمويين. وفضلا عن مواهبه الإدارية كان عالما باللاهوت المسيحي، ولم يكن يهوان في الدفاع عن المسيحية وهو في حضرة الخلفاء. وله في مجال المناظرات بين المسيحية والإسلام كتابات كان يُستَمَح بتداولها في دولة الخلافة^(١٦٦). وقد اتخذ معاوية الطبيب النصراني ابن أثال طبيبه الخاص. ولم يكنه ذلك تعبيرا عن ثقته به، بل استعمله على خراج حصص^(١٦٧)، وهو ما يوحى بتقديره الكامل للمؤهلات الشخصية والإدارية لابن أثال.

وعاش أهل النعمة في ظل العصر العباسي حياة لا تقل ازدهارا وثقفاً بروح المساواة عن حياتهم في العصر الأموي، وكانوا موضع ثقة الخلفاء وتقديرهم منذ صلب الدولة. وتبرز في هذا المجال أسرة "بختيشوع" التي اشتهرت بالطب وبرعت فيه وارتبط أطباؤها بخلفاء العصر العباسي الأول وبعدد من خلفاء العصر الثاني: وأول هؤلاء ظهورا هو "جورجيس بن بختيشوع" الذي عالج الخليفة المنصور (١٣٦-١٥٨هـ/٧٥٤-٧٧٥م) وأصبح من خاصته. وقد أمر المنصور بإكرامه "كما يُكرَّم أخص الأهل"^(١٦٨). ويروى أنه قال له يوما: "يا جورجيس، اتق الله وأسلم وأنا أضمن لك الجنة"^(١٦٩) فقال: "رضيت حيث أبائي في الجنة أو في النار!" فضحك المنصور^(١٧٠). وقد علت منزلة ابنه "بختيشوع" عند المهدي والرشيد، وعينه الرشيد رئيسا للأطباء^(١٧١). على أن ألمع نجوم هذه الأسرة بلا منازع هو "جبرائيل بن بختيشوع بن جورجيس" الذي كان صاحب مكانة متميزة لدى الرشيد (١٧٠-١٩٣هـ/٧٨٦-٨٠٩م) والأمين (١٩٣-١٩٨هـ/٨٠٩-٨١٣م) والمأمون (١٩٨-٢١٨هـ/٨١٣-٨٣٣م)، وخاصة الرشيد، "حتى أن الرشيد قال لأصحابه: كل من كانت له حاجة فليخاطب فيها جبرائيل لأنني لأفعل كل

ما سألني ويطلبه مني، فكان القواد يقصلونه في كل أمورهم" (١٧١)، ولمع أيضا في هذا المجال ابنه "بختيشوع بن جبرائيل" الذي كاد يبلغ مبلغ والده في الثروة والشهرة والجاه، وكان أثيرا لدى الخليفة المتوكل (١٧٢) (٢٣٢-٢٤٧هـ / ٨٤٧-٨٦٢م). وقد نزلت هذه الأسرة المسيحية العريقة من موطنها في مدينة جُنْدَيْسابور عاصمة إقليم خوزستان الفارسي إلى مقر الخلافة، وكانت سرمانية الأصل، لسطورية المذهب.

ولم تكن أسرة بختيشوع إلا مثالا يوضح مدى التقدير الذي أسبغته الخلفاء العباسيون على أهل اللغة، وهناك العديد من الأمثلة الأخرى التي قد لا يتسع لها المقام هنا. ويكفي في هذا السياق أن نشير إشارة سريعة إلى الدور الذي اضطلع به أهل اللغة في حركة الترجمة إلى العربية خلال العصر العباسي الأول والثاني، وإلى الثقة البالغة التي خصهم بها الخلفاء، وما أحاطوهم به من رعاية أدبية ومادية فائقة. ومن الشخصيات البارزة في هذا المجال "يوحنا بن ماسويه" الذي عينه الرشيد "أميناً على الترجمة ورتب له كتاباً خُذَّافاً يكتبون بين يديه" (١٧٣). وكان ابن ماسويه طبيباً بارعاً خدم "الرشيد والأمين والمأمون ومن بعدهم من الخلفاء إلى أيام المتوكل، وكان ملوك بني هاشم لا يتناولون شيئاً من أطعمتهم إلا بحضوره" (١٧٤). وكانت وفاته سنة ٢٤٣هـ / ٨٥٧م (١٧٥). ولعل أبرز هذه الشخصيات جميعاً هو "حنين بن إسحاق" الذي يُعَدُّ شيخ المترجمين خلال عصر الترجمة، وكان يتقن العربية واليونانية والسريانية والفارسية (١٧٦). وقد برز دور حنين في عصر الخليفة المأمون الذي تروى بعض مصادرها أنه "كان يعطيه من الذهب زنة ما ينقله من الكتب إلى العربي مثلاً بمثل" (١٧٧). وكان حنين صاحب مدرسة في الترجمة تقوم على الدقة البالغة والأمانة الكاملة في النقل، واستمرت مكانته في صعود حتى وفاته سنة ٢٦٥هـ / ٨٧٣م في خلافة المعتد على الله في العصر العباسي الثاني (١٧٨). وقد اختاره الخليفة المتوكل لمهمة الإشراف على الترجمة في "بيت الحكمة" الذي وضع نواته الخليفة الرشيد وطوَّره المأمون، وضم المتوكل إلى حنين نخبة من أعلام المترجمين يعملون تحت توجيهه (١٧٩). وكان ابنه إسحاق -كما يقول ابن النديم- "في تجار أبيه في الفضل وصحة النقل من اللغة اليونانية والسريانية إلى العربية.... وخدم من خدم أبوه من الخلفاء والرؤساء..... وتوفي في شهر ربيع الآخر سنة (٢٩٨هـ / ٩١٠م)" (١٨٠).

فإذا جئنا إلى العصر الفاطمي وجدنا أهل اللغة يتمتعون فيه بمكانة لا تقل عن المكانة التي كانوا يتمتعون بها في العصرين الأموي والعباسي، إن لم ترد. والجدير بالتسجيل هنا أن اليهود بصفة خاصة عاشوا في ظل الفاطميين عصراً من ازدهار عصورهم، وظهر منهم الوزراء

وأصحاب الجاه والثراء والنفوذ، وهم لم يتعموا بالمساواة فقط، بل كانوا في نظر الكثيرين متميزين عن غيرهم من سائر الرعية. وفي هذا المعنى يقول أحد شعراء مصر في تلك الفترة:

يهود هذا الزمان قد بلغوا غاية آملهم وقد ملكوا
العز فيهم وللمال عندهم منهم المستشار والملك
يا أهل مصر إني نصحت لكم تهوؤوا قد تهوؤ الفلك! (١٨١)

والالفت للنظر أن الدولة الإسلامية ألحقت الصابئة والنجوس بأهل الكتاب، ومن ثم عاملتهم معاملة سائر أهل الذمة ومنحهم حق المواطنة الكاملة. وقد أسهم بعض صابئة حوران بدور ملحوظ في حركة الترجمة. ومن أشهرهم في هذا المجال ثابت بن قرة المتوفى سنة (٢٨٨ هـ / ٩٠١ م) في أواخر خلافة المعتضد بالله (٢٧٩ - ٢٨٩ هـ / ٨٩٢ - ٩٠٢ م) (١٨٢). وقد رحل ابن قرة إلى بغداد واستوطنها وتوفقت سلته بالخليفة المعتضد، فحل عنده بمكان لم ينافس فيه أحد حتى من بين حاشيته ووزرائه (١٨٣).

لعل الأمثلة السابقة التي لم يسمح المقام هنا بأكثر منها تكفي لتأكيد أن أهل الذمة من اليهود والنصارى ومن لحق بهم من النجوس والصابئة كان يُنظر إليهم في معظم فترات الحكم العربي على أنهم مواطنون كاملو العضوية في المجتمع الذي يشكلون جزءاً من نسيجه. فلم يمنعهم عدم انتمالهم لدين الأغلبية من احتلالهم أرقى المناصب أو إحراز ثروات طائلة، أو ممارسة شعائر دينهم بالشكل الذي يرونه مقبولا، أو اعتماد أجهزة الدولة عليهم في بعض المهام الجليلة. بمباراة أخرى: عاشوا كما عاش غيرهم من بقية أفراد المجتمع وشاركوهم في السراء والضراء. ومن هنا يمكننا أن نقول بصفة عامة إن معاناة أهل الذمة في بعض عصور التاريخ العربي الوسيط لم تقتصر عليهم وحدهم في الغالب بل امتدت لتشمل غيرهم من الرعية. ونكتفي هنا بتقدم مثالين: أولهما ما حدث في عصر الخليفة العباسي المتوكل من تضيق على أهل الذمة أشرنا إلى صور منه فيما سبق. ولحق أن المتوكل لم يضيق على أهل الذمة وحدهم بل ضيق على "العلويين"، وهم بنو عمومته، وهنم قبي الحسين بن علي فأثار مشاعر الكراهية ضده، ومنع الناس من زيارة مشهد علي بن أبي طالب أو غيره من العلويين (١٨٤). كما سلك مسلكاً مماثلاً مع "المعتزلة"، فأبعدهم عن مناصبهم وضيق عليهم وحاول أن يمحو كل آثار مذهبهم، وقرب أعداءهم (١٨٥). فليس من الغريب أن تكون معاملته لأهل الذمة انعكاساً لهذا الخلل في السياسة.

أما المثال الثاني فيتجلى فيما حدث في عصر الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله (٣٨٦-٤١١هـ/٩٩٦-١٠٢١م) من سوء معاملة لأهل لأهل الذمة من اليهود والنصارى في أقاليم الخلافة الفاطمية. فمن ذلك أن الخليفة الحاكم جعل لهم علامات يعرفون بها، "واليس اليهود العنائم السود وأمر ألا يركبوا مع المسلمين في سفينة وألا يستعملوا غلاما مسلما... ولم يُتق في ولايته ديبرا ولا كنيسة إلا هدمها.... وأمر النصارى بأن تعمل في أعتاقهم الصليبان....." (١٨٦). إلى غير ذلك من ألوان العنف. ولكن هذه التصرفات الشاذة الجائرة لم تقتصر على أهل الذمة، بل شملت عموم الرعية. ويروى المؤرخون في ذلك حكايات ربما يدخل بعضها في باب المبالغة، ولكنها تعكس بشكل تأكيد- الطبيعة غير السوية للحاكم بأمر الله. فقد "قتل من العلماء والكتاب والأماثل ما لا يُحصى" (١٨٧)، وكتب على أبواب المساجد والشوارع سب أبي بكر وعمر وعثمان وعدد آخر من جلة الصحابة، ومنع النساء من الخروج من بيوتن ليلا أو نهارا، ولحقهن بيع الرطب والعنب وأباد كثيرا من الكروم (١٨٨). فهذه التصرفات وأمثالها تكشف عن شخصية مظطربة، ويدل على ذلك ما تشهد به مصادرنا من أنه كان يأمر بالشئ ثم يرجع عنه دون سبب واضح في الأمر به أو التراجع عنه. ومن ذلك على سبيل المثال أنه أمر بإعادة بناء الكنائس التي كان قد أمر بدمرها، كما أمر بمحو ما أحدثه من كتابة سب الصحابة في المساجد وغيرها (١٨٩). وهكذا كانت نتائج سياساته تنعكس على الجميع سلبا أو إيجابا.

نخلص من هذا العرض إلى أن أهل الذمة تمسوا بالعضوية الكاملة في المجتمع العربي في العصر الوسيط وأن الضغوط التي تعرضوا لها في بعض عصور التاريخ العربي كانت في الغالب إحدى السمات العامة لسياسات حكومات تلك العصور تجاه الرعية كلها أو قطاع عريض منها وليس تجاه أهل الذمة فحسب. فلا يبقى سبب ذلك - أساس صحيح لما يقوله لويس من أن المجتمع العربي الوسيط كان يحرص على أن يرى أهل الذمة يعيشون في إطار من الذل لم يكن يراد لهم الخروج منه. إن هذا الحكم لا ترفضه مبادئ الإسلام فقط بل يرفضه الواقع التاريخي كما نعرفه الآن. والحق أن أخطر ما يمكن أن يورق إليه الباحث هو أن يلتقط رواية شاذة من هنا أو من هناك ليبني عليها أحكاما عامة تتناقض تماما مع حقائق التاريخ الثابتة.

خاتمة

بعد هذه الجولة في كتابات "برنارد لويس" في تاريخ العرب الوسيط نستطيع أن نلخص أهم ملاحظتنا فيما يأتي:

أولاً: تشهد كتابات لويس في هذا الحقل التاريخي بأنه باحث سيطر على أدوات بحثه؛ فهو لم يكثف بدراسة اللغات الشرقية التي تعينه على التصقق في هذا المجال، وعلى رأسها العربية بالطبع، ولكنه زاد على ذلك فإلما جيداً بتراث العربية على المستوى الفقهي والكلامي واللغوي والأدبي... فأتاح له ذلك مزيداً من القدرة على الغوص في دهاeliz التاريخ العربي والحضارة العربية والإسلامية. ومن هنا فإن على المصداق لمناقشة آرائه أن يعطيها ما تستحق من بحث وتحقيق.

ثانياً: رغم ما يثور حول شخصية لويس وآرائه من جدل ونقد في أنحاء العالم العربي والإسلامي فإن ذلك لا ينبغي أن يكون سبباً يدفع الباحث المنصف إلى التسرع في الحكم ووضم كل ما يصدر عنه من آراء واجتهادات بالهوى والفرس والتحامل لأن ذلك أبعد ما يكون عن الموضوعية التي يجب أن يتحلى بها البحث العلمي الجريء. وقد تبين لنا من خلال دراستنا هذه أن لويس يقدم عدداً من الاجتهادات أو وجهات النظر الجديرة بالتدبر والاعتبار؛ فقد لفت الانتباه إلى ظاهرة خطيرة سادت بعض الدراسات الاستشراقية في التاريخ العربي والإسلامي الوسيط وهي تأثر أصحاب هذه الدراسات بالسياسات الاستعمارية لبلدانهم؛ فكان لذلك انعكاسه السلبي على دراساتهم التي فقدت روح التجرد والإنصاف. كما تحدث بقدر من الموضوعية عن قضية التسامح في تاريخ العرب وحضارتهم في العصر الوسيط وأكد أن التسامح كان الطابع الغالب على هذه الحضارة رغم الآراء التي تقول بعكس ذلك. ثم إنه لاحظ أن أهم منجزات الدولة العربية إبان قوتها لا تكمن في فتراتها العسكرية الماثلة بل في قدرتها الماثلة على صهر أهل البلاد المفتوحة في بوتقة الحضارة الإسلامية وتعريبهم ثقافياً. وقد حاول أيضاً أن يبرز ما تميز به منهج الكتابة التاريخية عند العرب في العصور الوسطى من دقة وإحكام إذا ما قورن بنظيره في العالمين اللاتيني واليوناني في تلك الفترة. وقد نوه لويس بتأثر المنهج التاريخي عند المسلمين برواية الحديث النبوي وما تميزت به هذه الرواية من دقة باللغة من حيث السند والمقت. ومن بين ما قلعه لويس من نظرات ثاقبة تحليله لطبيعة الخلاف بين السنة والشيعة وما انتهى إليه من أن هذا الخلاف لا يمس جوهر العقيدة الإسلامية بل يمس مسائل فرعية سياسية يدور معظمها حول قضية الخلافة، وهي أمور قد تختلف فيها وجهات النظر. وقد رفض لويس ما ذهب إليه بعض المستشرقين من

تفسير هذا الخلاف على أساس عرقى؛ أى على أساس أنه خلاف بين العنصرين: الآرى (الفارسي) والسامى (العربى). وما ينبغي التويه به في هذا السياق أن لويس راجع بعض المسلمات الشائعة بين عدد من المستشرقين وفنّدها، كالقول بأن قيام الخلافة العباسية كان انتصارا للغرس على العرب، وبأن الصراع بين الأمين والمأمون كان صراعا فارسا عربيا، كما ضم صوته إلى صوت اللّنين يرفضون انقام العرب بإحراق مكتبة الإسكندرية. ثم إنه فضلا عن ذلك كله- تحدث عن اللغة العربية حديث المعترف بإمكاناتها الهائلة وقدرتها على أن تكون وعاء جيدا لاستيعاب فنون الحضارة، وذكر أن الهجوم الذى يتعرض له هذه اللغة من قِبَل بعض المستشرقين إنما يكشف عن جهل هؤلاء بمصائصها وإمكاناتها المتعددة الجوانب.

ثالثا: كشفت هذه الدراسة عن عدد من الأخذ الذى يمكن أن توجه إلى كتابات لويس في تاريخ العرب الوسيط، يأتي على رأسها أن بعض آرائه لا تستند إلى قراءة صحيحة لخصائص الأحداث التاريخية، ومن ثم تخلو من المصداقية، وقد يناقض بعضها بعضا. فهو حين يناقش -على سبيل المثال- دوافع الحروب في عصر النبوة والخلافة الراشدة يتجاهل الظروف التى كانت تحيط بالدولة العربية الإسلامية في تلك الفترة وتقدمها في صميم وجودها، وهى حقائق تاريخية ثابتة يعين استيعابها على فهم أسباب هذه الحروب. ولكن لويس يقفز إلى نتائج لا يسمح بها الواقع التاريخي وهى أن المسلمين كانوا يهدفون إلى إحلال الإسلام محل الكفر، كما كانوا يحشرون عن متفس خارجي بسبب ما كانت تعاني منه شبه الجزيرة العربية من جفاف وكثافة سكانية عالية. ويبدو هنا تأثر لويس الواضح بمقولات سابقة من المستشرقين في هذا الصدد. والحق أن الحرب ما كانت يوما وسيلة لإحلال الإسلام محل الكفر، والقول بذلك يتناقض مع ما يقرره لويس نفسه في كتاباته من أن الإسلام لا يقبل الإكراه في الدين. إن ما ينبغي أن نبرزه هنا أن المؤرخ حين يقرأ الأحداث منفصلة عن إطارها العام تبعد نتائجه كثيرا عن الحقيقة.

رابعا: بما تأخذه هذه الدراسة على لويس أيضا أنه يعتمد إلى بعض الآراء الفقهية التى يورس حولها كثير من الجدل ليتخذ منها أساسا يستند إليه في استخلاص أحكام عامة غير صحيحة أو يوظفها توظيفا سياسيا دون أن يتيح لقراره معرفة وجهات النظر المختلفة

في القضية المطروحة حتى يستطيع أن يبين وجه الحقيقة. فهو حين أراد أن يفسر مفهوم دار الإسلام ودار الحرب على سبيل المثال - اعتمد على الرأي الفقهي الذي يرى أن دار الحرب هي كل بلد لا ترتفع فيه راية الإسلام. وأن دار الإسلام منزومة من الوجهة الشرعية بأن تكون في حالة جهاد دائم ضد دار الحرب حتى تدخل في الإسلام أو تخضع لسلطان المسلمين وتبلغ الجزية. وهذا الرأي الذي تردده بعض كتب الفقهاء لا يجد ما يؤيده تأييدا قاطعا في نصوص القرآن والحديث وفي مسلك الرسول صلى الله عليه وسلم ومسلك خلفائه الراشدين. والغريب أن لويس حين يحاول تفسير مفهوم السلام في الإسلام يعتسف في ذلك فيقصر هذا المفهوم على العلاقات الاجتماعية داخل المجتمع الإسلامي ويستبعد علاقة الإسلام بالآخر. ولا تخفى هنا محاولة الترفيف السياسي لخل هذه الآراء. ومن الأمثلة الأخرى لذلك إلحاحه في غير موضع من مؤلفاته على رأى فقهاء المالكية الذي يقضى بتحريم هجرة المسلمين إلى أرض غير إسلامية وبضرورة هجرهم إلى أرض إسلامية إذا احتل العدو أرضهم. وهذا الرأي لا تخفى دلالاته السياسية في ظل الظروف التي يمر بها العالم الإسلامي المعاصر. وما تجدر الإشارة إليه هنا أيضا أن لويس حين ناقش علاقة الحاكم بالرعية في التاريخ العربي الوسيط من وجهة نظر جمهور المسلمين من أهل السنة ذكر ألما علاقة قائمة على الاستبداد المطلق من جانب الحاكم والخضوع المطلق من جانب الرعية؛ وهو يروى في ذلك هذه العبارة الشائعة عند بعض الفقهاء: "من اشتدت وطأته وجبت طاعته". ثم ينتهي من مناقشته إلى القول بأن الرعية لا حقوق لها في الإسلام وأن مذهب الغريين الذي يؤكد حق الرعية في معارضة الحكومة المنحرفة ملهوب غريب على الفكر الإسلامي. ولا شك أن هذا الخطأ في الاستنتاج راجع إلى اعتماده على رأى معين وتجاهل غيره من الآراء التي تمثل الاتجاه الأقوى لدى جمهور فقهاء الفكر السياسي في الإسلام.

خامسا: يسترعى الانتباه أن لويس يتسرع أحيانا في إصدار أحكام لها صفة القطع في أحداث تتطلب من المؤرخ قدرا كبيرا من الأناة وهو يناقشها ويصدر فيها حكمه. ويتضح ذلك بصفة خاصة في علاجه لأحداث الفتنة الكبرى التي بدأت في أواخر خلافة عثمان وتطورت بشكل مأساوي ومعقد في خلافة علي بن أبي طالب. فلا يمكن القطع على سبيل المثال - بأن دور عبد الله بن سبأ في تلك الفتنة كان محدودا؛ أو

القطع بصلوع طلحة والزبير وعائشة وعمرو بن العاص في المؤامرة التي أدت إلى قتل عثمان، أو القول بأن الثوار المصريين وحدهم هم الذين قاموا بتفيلد هذه الجريمة. إن التساهل في إصدار مثل هذه الأحكام لا تسمح به طبيعة تلك الأحداث البالغة التشابك والتعقيد. وليس المقصود بذلك تجريد المؤرخ من حقه في إبداء رأيه، ولكن المقصود ألا ينجي هذا الرأي في شكل حكم تصفي يفقد الأساس العلمي الصحيح نظرا لاختلاط الروايات وتضاربها، الأمر الذي يسهم في صعوبة استجلاء معالم الحقيقة.

ملاسما: لعل من أبرز ما تكشف عنه هذه الدراسة اتجاه لويس أحيانا إلى التشكيك في بعض حقائق التاريخ التي تكاد تكون موضع اتفاق الباحثين في الشرق والغرب. ومن أوضح الأمثلة على ذلك إنكاره أن تكون الحروب الصليبية عدوانا من الغرب على العالم الإسلامي. وهو يبرر هذا الإنكار بقوله إن تلك الحروب كانت محاولة من الأوروبيين لاسترداد ما استولى عليه المسلمون من أراضي العالم المسيحي، وعلى رأسها الأرض المقدسة؛ فهي حروب مقدسة جاءت ردا على حروب مقدسة خاضها المسلمون قبل ذلك ضد العالم المسيحي. والمغالطة الكبرى هنا تتمثل في المقارنة التي لا موضع لها بين ما قام به المسلمون في الصدر الأول عندما حاربوا في الشام ومصر وبين ما قام به الصليبيون عندما هاجموا العالم الإسلامي. فالمسلمون لم يخوضوا حربا ضد العالم المسيحي ولا دار بخاطرهم أن يفعلوا ذلك، ولكنهم خاضوا حربا ضد قوة غاشمة كانت تسيطر على الشام ومصر ضد إرادة سكان هذين الإقليمين، وكانت في الوقت نفسه تقتل تهنيذا حقيقيا للكيان الإسلامي الوليد في المدينة؛ وتلك هي قوة الروم البيزنطيين. أما الصليبيون فقد خاضوا حربا ضد العالم الإسلامي لم يكن الباعث الديني أحد مبرراتها الأساسية. ولعل من أوضح الأدلة على ذلك أن إحدى حملاتهم توجهت ضد مدينة القسطنطينية معقل المسيحية الشرقية ودمرها. فكيف يمكن القول إن الحملات الصليبية هي حروب مقدسة جاءت ردا مبررا على حروب مقدسة سابقة ضد العالم المسيحي؟

ملاسما: يرتبط بهذه النقطة محاولة لويس تبرير الحروب الأوروبية اللاحقة التي نجحت في طرد المسلمين من أوروبا. ولو أنه اكتفى بذلك لحاول البعض أن يلتمس لكلامه وجهًا،

ولكنه مضى خطوة أبعد حين أخذ يبرر حملات الغرب الاستعمارية ضد العالم العربي والإسلامي في العصر الحديث على أساس أن الهدف منها في رأيه حرمان العرب والمسلمين من استعادة قوتهم وبعث طاقاتهم حتى لا يهددوا الغرب مرة أخرى. وهنا يلج لويس إلخاها غربا في العديد من مؤلفاته على فكرة التهديد الإسلامي والعربي لأوروبا طوال العصور الوسطى، ويرى في هذا التهديد التاريخي ميرا لأن يشعل الغرب ضد العرب والمسلمين نيران حرب لا تنطفئ أبدا حتى لا ينهض هؤلاء من كبوتهم ! والملاحظ أن تبرة التحريض هذه تتصاعد حذفا في مؤلفات لويس المتأخرة مثل كتاب: صراع الثقافات Cultures in Conflict، وكتاب: أزمة الإسلام The Crisis of Islam وهو بهذا يعرض نفسه لأن يُدان من قبل الكثيرين - وخاصة من بين العرب والمسلمين - بما أدان هو به غيره من المستشرقين حين ذكر أن بعض كتاباتهم تخدم السياسة الاستعمارية للدول التي ينتمون إليها. فلا جدال في أن مثل هذه الآراء التي يطرحها لويس تخدم السياسة الاستعمارية للمحافظين الجدد في الولايات المتحدة الأمريكية وتُنظَر لفكرة "الضربات الاستباقية" التي يتبناها هؤلاء ومن يدور في فلحهم.

الهوامش

- ١- Edward W.Said, Orientalism, London and Henley, 1978.
- ٢- Ibid., pp. 316- 319.
- ٣- <http://www.geocities.com/martinkramerorg/Bernardlewis.htm>
- ٤- من بين أعماله المهمة في هذا المجال الكتب الآتية:
 - Islam and the Civilization of the Ottoman Empire, Norman, Okla, 1963.
 - The Emergence of Modern Turkey, London, 1968.
 - Studies on Classical and Ottoman Islam, London, 1976.
- ٥- من أبرز أعماله في هذا المجال كتابه: The Shaping of Modern Middle East والجدير بالملاحظة أن كثيرا من مؤلفاته التي تناول فيها التاريخ العربي الوسيط عاج فيها كذلك جوانب مختلفة من تاريخ العرب والمسلمين في العصر الحديث. ومن ذلك على سبيل المثال كتابه: The Arabs in History، وكتاب: Islam in History، وكتاب:

The Middle East: A Brief History of the Last 2000 Years.

See: Bernard Lewis, Islam in History (New York, 1973), pp.18-19. -٦

٧- خصص ابن خلدون في مقدمته فصلاً يتلخص في "أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرهم إليها الخراب". انظر: مقدمة ابن خلدون (طبعة المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، دون تاريخ)، ص ١٤٩-١٥٠.

8- See: Lewis, Islam in History, pp. 45-46

9- Ibid., p. 45.

10- Ibid., p. 19.

11- See: Bernard Lewis, The Middle East (New York, 1995), p. 57.

12- See: Bernard Lewis, The Multiple Identities of the Middle East (New York, 1998), pp. 127- 128

13- See: Bernard Lewis, The Arabs in History (Oxford, sixth edition, 1993), p. 57

14- See: Lewis, The Multiple Identities of the Middle East, pp.116-117.

15- See: Lewis, Islam in History, pp. 148- 149.

16- See: Lewis, The Arabs in History, pp. 143- 144

17- See: Lewis, The Middle East, p. 58.

18- Lewis, Islam in History, p. 105.

19- See: Lewis, The Multiple Identities of the Middle East, p.126.

See also: Islam and the West (Oxford, 1993), p.156.

20- See: Lewis, Islam and the West, pp. 155- 156.

21- Ibid., p. 156.

22- See: Lewis, The Multiple Identities of the Middle East, p. 126.
C.f., Islam and the West, p. 156.

٢٣- جمال الدين بن القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء (مكتبة المتن، القاهرة، دون تاريخ)، ص ٢٣٣.

٢٤- من أبرز المؤيدين لصحة هذه الرواية بين المؤرخين العرب جرجي زيدان في كتابه: تاريخ

التمدن الإسلامي (طبعة دار الهلال، القاهرة، دون تاريخ)، ج٣، ص ٤٤-٥١

٢٥- انظر: ألفريد بتلر: فتح العرب لمصر، ترجمة محمد فريد أبو حديد (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩)، ص ٣٦٩. هذا وقد قام بترجمة تاريخ يوحنا النقيوسى إلى العربية الدكتور عمر صابر عبد الجليل تحت عنوان: تاريخ مصر ليوحنا النقيوسى - رؤية قبطية للفتح الإسلامي. طبعة عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ٢٠٠٠م.

See: Lewis, The Arabs in History, p.5 -٢٦

See: Lewis, Islam in History, p.373. -٢٧

٢٨- من أشهر الكتب الاستشراقية التي تبنت هذا الرأي كتاب فلهوزن Wellhausen

بعنوان : The Arab Kingdom and its fall (Calcutta, 1927)

For more details see: Lewis, The Arabs in History, pp. 84-85. See also
his book: The Middle East, pp.75-76 -٢٩

See: Lewis, The Middle East, p. 80 -٣٠

See: Lewis, Islam and the West, pp. 67-68 -٣١

Ibid., p.160. -٣٢

See: Lewis, The Middle East, p. 58. -٣٣

٣٤- انظر: ابن هشام: سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، بتحقيق محمد عيسى الدين عبد الحميد
(دار الهداية، القاهرة، دون تاريخ)، ج٢، ص ٩٢-٩٥

٣٥- نفس المصدر والجزء، ص ١٢٣.

٣٦- انظر ص ٤-٥ فيما سبق.

٣٧- انظر: الطبري: تاريخ الرسل والملوك، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (دار المعارف،
القاهرة، ١٩٧٧)، ج٢، ص ٦٥٤-٦٥٦.

٣٨- نفس المصدر والجزء، ص ١٧٦.

٣٩- وهو الحارث بن عمر الأزدي. انظر: الواقدي: كتاب المغازي، بتحقيق مارسدن جونس
(عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٤)، ج٢، ص ٧٥٥.

٤٠- لمزيد من التفاصيل حول سرية مؤنة انظر: المصدر السابق، ج٢، ص ٧٥٥-٧٦٩.

41- See: Philip Hitti, History of the Arabs (London, 1970), p. 177.

٤٢- حول تفاصيل هذه الغزوة ارجع إلى: الواقدي، مصدر سابق، ج٣، ص ٩٨٩-١٠٢٥.

٤٣- انظر: الطبري: مصدر سابق، ج٣، ص ١٨٤، ٢٢٣-٢٢٧.

٤٤- انظر: ابن كثير: البداية والنهاية، بتحقيق د. أحمد أبو ملحم وآخرين (دار الكتب
العلمية، بيروت، ١٩٨٥)، ج٩، ص ١٩٣.

٤٥- يذكر البلاذري في هذا السياق أن عمر بن عبد العزيز أمر بدم قلعة طرندة، وهي
إحدى القلاع الداخلة في بلاد الروم، وكان عبد الله بن عبد الملك بن مروان قد فتحها
في خلافة والده عبد الملك بن مروان وضحنها بالسلاح والمقاتلين. انظر: فتح البلدان،

بمراجعة وتعليق رضوان محمد رضوان (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩١)، ص ١٨٥. والملاحظ أن عمر لما أراد هدم مدينة المصيصة على الحدود السورية وهدم الحصون التي بينها وبين أنطاكية نهبه بعض القادة من ذوى الخبرة إلى أن المصيصة غُمرت لغرض دفاعي وهو صد هجمات الروم عن أنطاكية، فعُدل عن قراره. انظر: نفس المصدر، ص ١٦٥.

٤٦- انظر: المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد (المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٩٤٨)، ج ٣، ص ١٩٥؛ وابن كثير: البداية والنهاية، ج ٩، ص ٢١٣.

٤٧- See: Lewis, Islam and the West, p.9; and: The Multiple Identities of the Middle East, p. 122.

٤٨- See: Lewis, The Political Language of Islam (Chicago and London, 1988), p. 78; The Muslim Discovery of Europe (London, 1982), p. 61; and: Islam and the West, p. 10.

٤٩- See: Lewis, The Multiple Identities of Middle East, pp. 121- 122.

٥٠- See: Lewis, The Crisis of Islam (New York, 2003), p. 42.

وحول سياسة الخلفاء الأمويين تجاه أرمينيا في القرن السابع الميلادي، ارجع إلى : كاتار: مادة "أرمينية" في دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة العربية، دار الشعب، القاهرة، ج ٣، ص ٧٣. وحول معاهدة التوبة ارجع إلى ابن عبد الحكم: فتوح مصر وأخبارها (طبعة توري، نيويورك، ١٩٢٢)، ص ١٨٨.

٥١- See: Lewis, The Muslim Discovery of Europe, p. 62.

٥٢- حول "مقنا" وهي مستوطنة يهودية في جنوب الشام- ارجع إلى ياقوت: معجم البلدان، بتحقيق فريد عبد العزيز الجندى (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠)، ج ٥، ص ٢٠٦. وحول "أيلة" بالقرب من مقنا، على ساحل بحر القلزم (البحر الأحمر) ارجع إلى: نفس المصدر، ج ١، ص ٣٤٧. وحول كتب الرسول صلى الله عليه وسلم لمسيحيي أيلة ولهود مقنا ارجع إلى: د. محمد حميد الله الحيدر آبادي: مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة (هيئة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤١)، ص ٣٨-٣٩، ٤٢.

53- See: Lewis, The Political Language of Islam, pp. 78- 79.

- ٥٤- ابن سعد: الطبقات الكبرى (دار صادر، بيروت، دون تاريخ)، ج ٢، ص ٩٧.
- ٥٥- ابن هشام: سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، ج ٣، ص ٣٦٦.
- ٥٦- انظر ص ١٥ فيما سبق.
- ٥٧- ابن هشام: مصدر سابق، ج ٢، ص ١٢١.
- ٥٨- For more details see: Lewis in his: *Islam and the West*, pp. 11- 13; *Islam in History*, p. 412; and *The Multiple Identities of the Middle East*, pp. 116- 117.
- ٥٩- See: Lewis, *Cultures in Conflict*, (Oxford, 1996), p. 57 f.
- ٦٠- See: Lewis, *Cultures in Conflict*, pp. 58- 59.
- ٦١- See for example: *Cultures in Conflict*, pp. 12- 13; *Islam in History*, p. 412; and: *Islam and the West*, p. 13.
- ٦٢- See: Paul Johnson, *A History of Christianity* (Penguin Books, London, 1982), pp. 92- 93, 243; Ira Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge, 1988), p. 41; Hitti, *History of the Arabs*, p. 153.
- وانظر أيضا: بطلر: فتح العرب لمصر، ص ١٣٩-١٤٢-١٤٩-١٧١.
- ٦٣- See: *A History of the Crusade* (Penguin Books, London, 1990), p.123.
- ٦٤- See: Lewis, *Islam and the West*, p.51.
- ٦٥- See: Lewis, *Cultures in Conflict*, pp.45- 46.
- ٦٦- See: Lewis, *Islam in History*, p. 368; *The Muslim Discovery of Europe*, p. 67; *Cultures in Conflict*, p. 46; *Islam and the West*, p. 52.
- ٦٧- Lewis, *Islam in History*, p. 368. See also the *Muslim Discovery of Europe*, p.67; *Islam and the West*, p.51.
- ٦٨- Lewis, *Islam in History*, p.369.
- ٦٩- Ibid., p. 370.
- ٧٠- البلاذري: أنساب الأشراف، بتحقيق د.محمد حميد الله (دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٧)، ج ١، ص ١٩٨.
- ٧١- See: Lewis, *Islam and the West*, p. 54.
- ٧٢- أحمد بن يحيى الوائلي: المعيار العرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء الطريقة والأندلس والمغرب (دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٣)، ج ٢، ص ١٣٧.
- ٧٣- نفس المصدر، ج ٢، ص ١٣٨.

- ٧٤- نفس المصدر والصفحة.
- ٧٥- كتاب الأم، خرّج أحاديثه وعلق عليه محمود مطرجي (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣)، ج٤، ص ٣٥٥.
- ٧٦- See: Lewis, Islam in History, p. 296. C.F., The Middle East, p. 72.
- ٧٧- See: Lewis, The Middle East, p. 64.
- ٧٨- Ibid., p.62.
- ٧٩- See: Lewis, The Arabs in History, p. 59; The Middle East, p. 63.
- ٨٠- See: Lewis, The Middle East, p.63.
- ٨١- See: Lewis, Islam in History, pp. 275- 276.
- ٨٢- See: Lewis, The Arabs in History, p. 60; The Middle East, p. 63.
- ٨٣- See: Lewis, The Middle East, p.63.
- ٨٤- Ibid., p.64.
- ٨٥- أبو يوسف: كتاب الخراج (دار المعرفة، بيروت، دون تاريخ)، ص ٤٢.
- ٨٦- انظر التفاصيل في نفس المصدر السابق، ص ٢٥-٢٧.
- ٨٧- النظر: ابن الجوزي: سيرة ومناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (دار الدعوة الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠١)، ص ٥٩.
- ٨٨- الماوردي: الأحكام السلطانية (طبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٧٣)، ص ٢٠١.
- ٨٩- أبو يوسف: الخراج، ص ٤٦.
- ٩٠- الطبري، مصدر سابق، ج٤، ص ١٩٩؛ ابن الأثير: أسد الغابة في معرفة الصحابة (دار الشعب، القاهرة، دون تاريخ)، ج٧، ص ٣٨٧.
- ٩١- ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج٣، ص ٣٧٠-٣٧١.
- ٩٢- انظر: اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي (دار صادر، بيروت، ١٩٩٢)، ج٢، ص ١٦٣، ١٨٨.
- ٩٣- ابن الأثير: أسد الغابة، ج٢، ص ٩٣؛ ج٤، ص ٢٣٠.
- ٩٤- ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج٣، ص ٢٤٢.
- ٩٥- نفس المصدر والجزء، ص ٢٣٩. وانظر أيضا: ابن الأثير: أسد الغابة، ج٣، ص ٢٩٥.

- ٩٦- انظر خليفة بن خياط: تاريخ خليفة بن خياط، بتحقيق د. سهيل زكار (دار الفكر، بيروت، ١٩٩٣)، ص ٦٣.
- ٩٧- انظر: الطبري، مصدر سابق، ج ٤، ص ٢٤١.
- ٩٨- نفس المصدر والجزء، ص ٢٨٩-٢٩٠.
- ٩٩- ابن الأثير: أسد الغابة، ج ٣، ص ٢٦٠.
- ١٠٠- انظر: ابن عبد الحكم: فتح مصر وأخبارها، ص ١٨٩-١٩٠.
- ١٠١- ابن الأثير: أسد الغابة، ج ٣، ص ٢٨٨.
- ١٠٢- نفس المصدر والجزء، ص ٢٨٨-٢٨٩. وزأبستان هي أفغانستان الحالية. يقول عنها ياقوت إنها "كورة واسعة قائمة برأسها جنوبي وطخارستان... وهي البلاد التي قصبتها غزنة البلد المعروف العظيم". معجم البلدان، ج ٣، ص ١٤٠.
- ١٠٣- ابن الأثير: أسد الغابة، ج ٢، ص ٣٩١-٣٩٢.
- ١٠٤- ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج ٥، ص ٣٦.
- ١٠٥- انظر: المسعودي: مروج الذهب، ج ٢، ص ٣٤٤-٣٤٥.
- ١٠٦- انظر: الطبري، مصدر سابق، ج ٤، ص ٢٧٣-٢٧٦؛ ابن الأثير: أسد الغابة، ج ٥، ص ٤٥٣.
- ١٠٧- الطبري: مصدر سابق، ج ٤، ص ٢٧٦.
- ١٠٨- ابن الأثير: أسد الغابة، ج ٥، ص ٤٥٣.
- ١٠٩- لمزيد من التفاصيل ارجع إلى: خليفة بن خياط، مصدر سابق، ص ١٣٣؛ يعقوبي، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٧٦؛ الطبري، مصدر سابق، ج ٤، ص ٤٢١-٤٢٢.
- ١١٠- انظر: خليفة بن خياط، مصدر سابق، ص ١٥٢؛ الطبري، مصدر سابق، ج ٥، ص ١٥٥.
- ١١١- رواه مسلم من كتاب فضائل الصحابة: صحيح مسلم بشرح النووي (دار الريان للتراث، القاهرة، ١٩٨٧)، ج ١٥، ص ١٦٩.
- ١١٢- نفس المصدر والصفحة.
- ١١٣- خليفة بن خياط، مصدر سابق، ص ١٢٩.

- ١١٤- ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، بتحقيق د. طه محمد الزيني (مؤسسة الحلبي، القاهرة، ١٩٦٧)، ج١، ص ٤١.
- ١١٥- انظر على سبيل المثال- الحوار الذي دار بين عليّ وعثمان في تاريخ الطبري، ج٤، ص ٣٣٧-٣٣٨، والحوار الذي دار بين عبد الله بن عباس وعثمان في: ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج١، ص ٣٤.
- ١١٦- للتفاصيل ارجع إلى: الطبري، مصدر سابق، ج٤، ص ٣٠٠، ٣٠٤، ٣٠٩، ٣١٧، ٣٣٠. وانظر أيضا: خليفة بن خياط، مصدر سابق، ص ١١٩-١٢٤.
- ١١٧- انظر مثلا: خليفة بن خياط في تفضيحه لخلافة عثمان، مصدر سابق، ص ١١٣-١٢٤؛ وأيضا: البغوي، مصدر سابق، ج٢، ص ١٦٢، ١٧٧.
- ١١٨- انظر: الطبري، مصدر سابق، ج٤، ص ٣٤٠-٣٤١؛ ابن كثير: البداية والنهاية، ج ٧، ص ١٧٤.
- ١١٩- انظر: البغوي، مصدر سابق، ج٢، ص ١٦٤.
- ١٢٠- الطبري، مصدر سابق، ج٤، ص ٣٦٦.
- ١٢١- يقول البغوي: "وكان أكثر من يؤلب عليه طلحة والزبير وعائشة"، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٧٥. وفي الإمامة والسياسة، ج١، ص ٤٠، أن طلحة كان يحرص أهل الكوفة وأهل مصر -بعد قدومهم إلى المدينة- على عثمان. وانظر أيضا: المسعودي: مروج الذهب، ج٢، ص ٣٥٦، ولكن هذه الروايات تقابلها -كما سيأتي- روايات أخرى تفيد عكس ذلك.
- ١٢٢- لمزيد من التفاصيل انظر: المسعودي: مروج الذهب، ج٢، ص ٣٥٣-٣٥٤.
- ١٢٣- خليفة بن خياط، مصدر سابق، ص ١١٦.
- ١٢٤- نفس المصدر والصفحة.
- ١٢٥- البغوي، مصدر سابق، ج٢، ص ١٧٥.
- ١٢٦- الطبري، مصدر سابق، ج٤، ص ٣٢٦.
- ١٢٧- نفس المصدر والجزء، ص ٣٦٧.

ملاحظات نقدية حول كتاب برنارد لويس في تاريخ العرب الوسيط فكر وإبداع

- ١٢٨- نفس المصدر والجزء، ص ٤٢٥-٤٢٦. وانظر أيضا: المسعودي: مروج الذهب، ج ٢، ص ٣٥٥. وينسب الطبري هذا الشعر إلى الوليد بن عقبة، أما المسعودي فينسبه إلى نائلة بنت الفرافصة زوج عثمان.
- ١٢٩- لمزيد من التفاصيل راجع: خليفة بن خياط، مصدر سابق، ص ١٣٠-١٣١؛ الطبري، مصدر سابق، ج ٤، ص ٣٩١-٣٩٤؛ ابن قتيبة، مصدر سابق، ج ١، ص ٤٤-٤٥.
- ١٣٠- انظر: الطبري، مصدر سابق، ج ٤، ص ٣٤٩.
- ١٣١- نفس المصدر والجزء، ص ٤٥١.
- ١٣٢- Lewis, Islam in History, p. 352.
- Idem. . ١٣٣
- Ibid., p.314. ١٣٤
- See: Lewis, Islam and the West, pp. 61-62; The Political Language of Islam, p.92. ١٣٥
- See: Lewis, Islam and the West, p. 162. ١٣٦
- See: Lewis, The Political Language of Islam, p. 92. ١٣٧
- ١٣٨- انظر: الماوردي: الأحكام السلطانية، ص ٩.
- ١٣٩- نفس المصدر، ص ١٥-١٧.
- ١٤٠- نفس المصدر، ص ١٧.
- ١٤١- أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، بتحقيق محمد حامد الفقي (طبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٩٣٨)، ص ٢٨.
- ١٤٢- الباقلائي: التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، بتحقيق محمود محمد الحضرى ود. محمد عبد الهادى أبو ريدة (دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٧)، ص ١٨٦.
- ١٤٣- نفس المصدر والصفحة.
- ١٤٤- رواه البخارى في كتاب الأحكام. صحيح البخارى (طبعة دار الشعب، القاهرة، دون تاريخ)، ج ٩، ص ٧٨.
- ١٤٥- نفس المصدر، ج ٩، ص ٧٩.

- ١٤٦- ابن هشام، مصدر سابق، ج ٤، ص ٣٤٩.
- ١٤٧- محمد أسد: منهاج الإسلام في الحكم، ترجمة منصور محمد ماضي (دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٤)، ص ٧٦.
- ١٤٨- روى البخاري في "كتاب الأحكام" عددا من هذه الأحاديث منها قوله صلى الله عليه وسلم: "من أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصى أميري فقد عصاني"، وقوله أيضا: "اسمعوا وأطيعوا وإن استقبل عليكم عبد حبشي كان رأسه زبية". صحيح البخاري، مصدر سابق، ج ٩، ص ٧٧-٧٨. ولكن توجد بجوار هذه الأحاديث التي يوهم ظاهرها إطلاق الطاعة أحاديث أخرى تنقذ ذلك. انظر: نفس المصدر والموضع.
- ١٤٩- الأخرى: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ١٩٩٠)، ج ٢، ص ١٤٠.
- ١٥٠- أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية، بتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي (الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤)، ص ١٩٢-١٩٣.
- ١٥١- See: The Political Language of Islam, p. 69.
- ١٥٢- والغريب أن لويس يقول إن عبارة "حقوق المواطن" دخل استعمالها حديثا في الإسلام. انظر: Islam in History, p. 352.
- ١٥٣- See: Lewis, Islam in History, p. 148.
- ١٥٤- See: Lewis, The Muslim Discovery of Europe, pp. 63-64; The Multiple Identities of the Middle East, pp. 120-121.
- ١٥٥- See: Lewis, Islam in History, p. 264.
- ١٥٦- Ibid., p. 174.
- ١٥٧- انظر ص ٤-٥ من هذا البحث.
- ١٥٨- See: Lewis, Islam in History, p. 173.
- ١٥٩- انظر: الماوردي: الأحكام السلطانية، ص ١٤٨.
- ١٦٠- انظر: أبو يوسف: الخراج، ص ١٢٢.
- ١٦١- رد أبو عبيدة عامر بن الجراح الجزية التي كان أهل حمص بالشام قد دفعوها في خلافة عمر بن الخطاب، وذلك بعد أن عجز المسلمون عن تقديم الحماية لهم نتيجة سحب الحماية الإسلامية من حمص استعدادا للقاء هرقل في اليرموك. انظر: البلاذري، فوح البلدان، ص ١٤٣. والملاحظ أن يهود المدينة لم يدفعوا الجزية للرسول صلى الله عليه

- وسلم لأنهم سبّاء على صحيفة المدينة- كانوا يشتركون في مهمة الدّفاع عن الدولة التي أصبحوا جزءاً منها.
- ١٦٢- ابن هشام، مصلر سابق، ج٢، ص ١٢١.
- ١٦٣- الطبري، مصلر سابق، ج٥، ص ٣٣٠.
- ١٦٤- نفس المصلر والجزء، ص ٣٥٦.
- ١٦٥- انظر: المقرئ: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، الشهر بخط المقرئ (مطبعة بولاق ١٢٧٠هـ)، ج١، ص ٩٨.
- ١٦٦- e: Hitti, History of the Arabs, pp. 195- 196, 245- 246.
- ١٦٧- Ibid., p. 196. وانظر أيضاً: يعقوبي، مصلر سابق، ج٢، ص ٢٢٣.
- ١٦٨- ابن القفطي: أخبار الحكماء، ص ١١٠.
- ١٦٩- نفس المصلر، ص ١١١.
- ١٧٠- نفس المصلر، ص ٧١- ٧٢.
- ١٧١- نفس المصلر، ص ٩٥.
- ١٧٢- نفس المصلر، ص ٧٢- ٧٣.
- ١٧٣- نفس المصلر، ص ٢٤٩.
- ١٧٤- نفس المصلر والصفحة.
- ١٧٥- انظر: ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء (دار الثقافة، بيروت، ١٩٨٧)، ج٢، ص ١٣٦.
- ١٧٦- نفس المصلر والجزء، ص ١٤٢.
- ١٧٧- نفس المصلر والجزء، ص ١٤٣.
- ١٧٨- انظر ابن النديم: الفهرست (دار المعرفة، بيروت، دون تاريخ)، ص ٤٠٩.
- ١٧٩- انظر: ابن القفطي، مصلر سابق، ص ١١٨.
- ١٨٠- ابن النديم: الفهرست، ص ٤١٥.
- ١٨١- السيوطي: حسن الشاصرة في تاريخ مصر والقاهرة، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٨)، ج٢، ص ١٧٥.
- ١٨٢- انظر: ابن أبي أصيبعة، مصلر سابق، ج٢، ص ١٩٦.
- ١٨٣- انظر: ابن القفطي، مصلر سابق، ص ٨١.

- ١٨٤- انظر: ابن السبكي: طبقات الشافعية (المطبعة الحسينية، الطبعة الأولى، القاهرة، دون تاريخ)، ج ١، ص ٢١٦؛ ابن تفرى بردى: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة (طبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٩)، ج ٢، ص ٢٨٤.
- ١٨٥- النظر: ابن الجوزى: مناقب الإمام أحمد بن حنبل (مكتبة الخانجي، القاهرة، دون تاريخ)، ص ٣٥٧-٣٥٨؛ ابن تفرى بردى، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٧٥.
- ١٨٦- ابن تفرى بردى، مصدر سابق، ج ٤، ص ١٧٧-١٧٨.
- ١٨٧- نفس المصدر والجزء، ص ١٧٦.
- ١٨٨- نفس المصدر والجزء، ص ١٧٦-١٧٨.
- ١٨٩- نفس المصدر والجزء، ص ١٧٧-١٧٩.

قائمة المصادر والمراجع

مرتبة ترتيبا هجائيا حسب أسماء المؤلفين

أولا: للعربية والعربية:

- * أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم): كتاب الحراج. دار المعرفة. بيروت (دون تاريخ).
- * ابن أبي أصيبعة (أبو العباس أحمد بن القاسم):-- عيون الأنباء في طبقات الأطباء. دار الثقافة. بيروت: ١٩٨٧م.
- * ابن الأثير (عز الدين أبو الحسن على بن محمد الجزري):-- أسد الغابة في معرفة الصحابة. دار الشعب. القاهرة: ١٩٧٠م.
- * أسد (محمد):-- منهاج الإسلام في الحكم. ترجمة منصور محمد ماضي. دار العلم للملايين. بيروت: ١٩٦٤م.
- * الأشعري (أبو الحسن على بن إسماعيل):-- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. المكتبة العصرية. صيدا. بيروت: ١٩٩٠م.
- * الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب):-- التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، بتحقيق محمود محمد الحصري والدكتور محمد عبد الهادي أبوريدة. دار الفكر العربي. القاهرة: ١٩٤٧م.
- * بتلر (الفريد ج.):-- فتح العرب لمصر. ترجمة محمد فريد أبوحنيد. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة: ١٩٨٩م.

ملاحظات نقدية حول كتاب برنارد لويس في تاريخ العرب الوسيط فكر وإبداع

- * البخارى (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم): - صحيح البخارى. دار الشعب. القاهرة: ١٩٦٨م.
- * البلاذرى (أبو الحسن أحمد بن يحيى بن جابر): - أنساب الأشراف. الجزء الأول، بتحقيق محمد حميد الله. دار المعارف. القاهرة: ١٩٨٧م.
- * فتح البلدان، بتحقيق رضوان محمد رضوان. دار الكتب العلمية. بيروت: ١٩٩١م.
- * ابن تفرى بردى (جمال الدين أبو الحسن يوسف): - النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة. دار الكتب المصرية. القاهرة: ١٩٣٩م.
- * ابن الجوزى (أبو الفرج عبد الرحمن بن على بن محمد): - سيرة ومناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب. دار الدعوة الإسلامية. القاهرة: ٢٠٠١م.
- * مناقب الإمام أحمد بن حنبل. مكتبة الخانجي. القاهرة (دون تاريخ).
- * حميد الله (الدكتور محمد): - مجموعة الوثائق السياسية فى العهد النبوى والخلافة الراشدة. هيئة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة: ١٩٤١م.
- * خليفة بن خياط: - تاريخ خليفة بن خياط، بتحقيق الدكتور سهيل زكار. دار الفكر. بيروت: ١٩٩٣م.
- * زبدان (جرجى): - تاريخ التمدن الإسلامى. مراجعة وتعليق الدكتور حسين مؤنس. دار الهلال. القاهرة (دون تاريخ).
- * ابن السبكي (هشام الدين): - طبقات الشافعية. المطبعة الحسينية. القاهرة (دون تاريخ).
- * ابن سعد (محمد): - الطبقات الكبرى. دار صادر. بيروت (دون تاريخ).
- * السيوطى (الحافظ جلال الدين عبد الرحمن): - حسن المحاضرة فى تاريخ مصر والقاهرة، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار الفكر العربى. القاهرة: ١٩٩٨م.
- * الشافعى (محمد بن إدريس): - كتاب الأم. خرج أحاديثه وعلق عليه محمود مطر حى. دار الكتب العلمية. بيروت: ١٩٩٣م.
- * الطبرى (أبو جعفر محمد بن جرير): - تاريخ الرسل والملوك، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعارف. القاهرة: ١٩٧٩م.
- * ابن عبد الحكم (أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله): - فتح مصر وأخبارها. طبعة تورى. نوهالان: ١٩٢٢م.

ملاحظات نقدية حول كتاب برنارد لويس في تاريخ العرب للوسيط فكر وإبداع

- * الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد بن محمد):-- فضائح الباطنية، بتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي. الدار القومية للطباعة والنشر. القاهرة: ١٩٦٤م.
- * الفراء (أبو علي محمد بن الحسين):-- الأحكام السلطانية، بتحقيق محمد حامد القلي. مكتبة مصطفى الباي الحلبي. القاهرة: ١٩٣٨م.
- * ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم):-- الإمامة والساسة، بتحقيق د. طه محمد الزيني. مؤسسة الحلبي. القاهرة: ١٩٦٧م.
- * ابن القفطي (جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف):-- إخبار العلماء بأخبار الحكماء. مكتبة المتبى. القاهرة (دون تاريخ).
- * كانار (ماريوس):-- مادة "أرمينية" في دائرة المعارف الإسلامية، ج ٣، الطبعة العربية. دار الشعب. القاهرة (دون تاريخ).
- * ابن كثير (الحافظ إسماعيل بن عمر):-- البداية والنهاية، بتحقيق الدكتور أحمد أبو ملحم وآخرين. دار الكتب العلمية. بيروت: ١٩٨٥م.
- * المازودي (أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب):-- الأحكام السلطانية والولايات الدينية. مكتبة مصطفى الباي الحلبي. القاهرة: ١٩٧٣م.
- * المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين بن علي):-- مروج الذهب ومعادن الجوهر، بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. المكتبة التجارية الكبرى. القاهرة: ١٩٤٨م.
- * مسلم (أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم):-- صحيح مسلم بشرح النووي. دار الريان للتراث. القاهرة: ١٩٨٧م.
- * المقرئ (تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي):-- كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (الشهير بخط المقرئ). مطبعة بولاق. القاهرة: ١٢٧٠هـ.
- * ابن النديم (أبو الفرج محمد بن إسحاق):-- الفهرست. دار المعرفة. بيروت (دون تاريخ).
- * ابن هشام (عبد الملك):-- سيرة النبي صلى الله عليه وسلم (الشهيرة بسيرة ابن هشام)، بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. دار الهداية. القاهرة (دون تاريخ).
- * الواقدي (محمد بن عمر بن واقد):-- كتاب المغازي، بتحقيق مارسدن جونس. عالم الكتب. بيروت: ١٩٨٤م.

* الونشريسي (أحمد بن يحيى): - المعيار العرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء أفريقية والأندلس والمغرب. خرّجه جماعة من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حجي. دار الغرب الإسلامي. بيروت: ١٩٨٣م.

* ياقوت (شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله الحموي): - معجم البلدان، بتحقيق فريد عبد العزيز الجندى. دار الكتب العلمية. بيروت: ١٩٩٠م.

* اليعقوبي (أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح): - تاريخ اليعقوبي. دار صادر. بيروت: ١٩٩٢م.

ثانياً: الأجنبية:

- Hitti (Philip K.):
- History of the Arabs. London: 1970.
- Lapidus (Ira M.):
- A History of Islamic Societies. Cambridge: 1988.
- Lewis (Bernard):
- The Arabs in History. Sixth edition. Oxford: 1993.
- The Crisis of Islam. New York: 2003
- Cultures in Conflict. Oxford: 1995.
- Islam in History. New York: 1973
- Islam and the West. Oxford: 1993.
- The Middle East: A Brief History of the Last 2000 Years. New York: 1995.
- The Multiple Identities of the Middle East. New York: 1998.
- The Muslim Discovery of Europe. London: 1982.
- The Political Language of Islam. Chicago and London: 1988.
- Runciman (Steven):
- A History of the Crusades. Penguin Books. London: 1990.
- Said (Edward W.):
- Orientalism. London and Henley: 1978.

مفهوم الفيض عند أفلوطين وموقف فلاسفة المسلمين ومفكريهم منه

د. حسن حسن كامل إبراهيم (*)

تعد الفلسفة اليونانية من أهم الروافد التي اعتمد عليها فلاسفة المسلمين فيما قدموه من طرح فلسفي. فقد استفاد فلاسفة المسلمين من آراء فلاسفة اليونان ومذاهبهم كثيراً، فلا يخفى علينا جميعاً محاولاتهم المستمرة للتوفيق بين تلك النظريات الفلسفية اليونانية والدين الإسلامي، لذلك نعت نفر من الباحثين هذه الفلسفة - التي طرحها المسلمون - بأنها فلسفة توفيقية، أي أنها تقوم على التوفيق بين فلسفة اليونان والدين الإسلامي.

وتعد نظرية الفيض أو الصدور التي أدلى بها الفيلسوف الإسكندرني أفلوطين (٢٢٠٥ - ٢٢٧٠ م) من أهم النظريات الفلسفية اليونانية التي لعبت دوراً كبيراً في تأسيس الطرح الفلسفي الذي قدمه فلاسفة المسلمين في مباحث الفلسفة الثلاثة: الوجود، والمعرفة، والقيم، أولئك الفلاسفة الذين حاولوا بدورهم للتوفيق بين هذه النظرية والدين الإسلامي.

وتشير هذه النظرية إلى كيفية فيض الموجودات أو صدورها عن الواحد وذلك بواسطة سلسلة من الفيوضات التي تفيض أو تصدر عن الواحد، فهذه الفيوضات أو سلسلة العقول والنفوس - وعلى رأسها العقل الفعال الذي يقابل عند فلاسفة المسلمين جبريل عليه السلام - هي المسئولة عن كل ما يحدث في الوجود.

(*) أستاذ مساعد - قسم الفلسفة، كلية البنات - جامعة عين شمس.

مفهوم الفيض عند الأفلوطين وموقف فلاسفة المسلمين ومفكرهم منه فكر وإبداع

ونظرًا لهذا الدور الخطير الذي لعبته هذه النظرية في التفكير الفلسفي عند المسلمين، يحاول الباحث من خلال هذا البحث استجلاء محتوى هذه النظرية أو مضمونها، ومعرفة موقف فلاسفة المسلمين ومفكرهم منها ؛ لأجل ذلك جاء البحث تحت عنوان " مفهوم الفيض عند أفلوطين وموقف فلاسفة المسلمين ومفكرهم منه " .

ولقد قسم الباحث هذا العمل إلى ثلاثة مباحث على النحو التالي:

المبحث الأول : مفهوم الفيض عند أفلوطين.

المبحث الثاني: موقف فلاسفة المسلمين : الفارابي وابن سينا من نظرية الفيض الأفلوطينية.

المبحث الثالث: موقف مفكري المسلمين: ابن تيمية من نظرية الفيض الأفلوطينية.

وسيتمتع الباحث في هذا البحث على المنهج التحليلي، لتحليل النصوص التي توجد بين يديه، بالإضافة إلى عقد مقارنات بين نظرية الفيض عند أفلوطين من جهة، والطرح الذي قدمه للمسلمون فيما يتعلق بالفيض من جهة أخرى.

وفيما يتعلق بالمادة العلمية التي استقاها الباحث من مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، فقد راجع الباحث الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة الواردة في البحث على القرآن الكريم وكتب الصحاح، وصوب ما ورد فيها من أخطاء مطبعية، والتزم الباحث بطريقة عزو الآيات القرآنية على نحو ما وردت في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، مع ثبت أسماء السور وأرقام الآيات في هامش للبحث.

*** المبحث الأول : مفهوم الفيض عند أفلوطين :**

شغلت مسألة كون الأشياء عن علة أولى فلاسفة اليونان- مثل غيرها من المسائل التي خاضوا غمارها- أعنى كيفية فيض الكثرة عن الواحد أو صدورها. (٢٠) ومن هؤلاء الفلاسفة للفيلسوف السكندري أفلاطون الذي طرح نظرية توضح هذه المسألة تسمى نظرية الفيض أو للصدور. ومنها نكتين كيفية فيض الموجودات عن المبدأ الأول ، وبعبارة أخرى كيفية صدور الأشياء (الكثرة) عن الواحد (البسيط). (٢١) وعموماً فإن هذه النظرية تشير إلى تصور مزدوج

(٢٠) حل الفيثاغوريون قبل ذلك هذه المشكلة : الواحد والكثرة ، حيث حددوا الواحد أو البسيط أولاً للأشياء ، ومنه تكون الأعداد ، وهي تكون في المحسوسات ، فهي ليست مقارفة لها ، وتستمر سلسلة الموجودات عن الواحد حتى تكون جميع الموجودات . فقد زعم فيثاغورث (ولد حوالي ٥٧٢ ق.م) أن " الأصل الأول لجميع الأشياء هو الواحد ومنه تخرج الأعداد ومنها تخرج النقط ومن النقط تخرج الخطوط ومن الخطوط السطوح ومن السطوح الأجسام ومن الأجسام العناصر الأربعة وهي النار والهواء والماء والتراب التي تتركب منها العالم ، وأنها دائماً تستحيل وتتغير ويرجع أحدها للآخر ولا ينعدم من جواهر العالم شئ- بل جميع ما يحترق محض تغير . " نستنتج من ذلك أن الأعداد أى الهيئة الرياضية هى أصل هذا العالم ، وهكذا حل الفيثاغوريون مسألة صدور الكثرة عن الوحدة، وهذا نفس ما طرحه بعد ذلك أفلاطون (٣٤٧ - ٤٢٧ ق.م.) بقوله بالمثل وأرسطاطاليس (٣٢٢ - ٣٨٤ ق.م.) بقوله بالصور . للمزيد من التوضيح ينظر : مختصر تاريخ فلاسفة اليونان : ديوجين لايرتوس (مترجم) ، ص ٦٦ - ٦٧ ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط : د. أحمد فؤاد الأهواني ، ص ٨٣ ، ٨٤ .

(٢١) قدم بارمنيدس (ولد حوالي ٥١٥ ق.م.) حلاً آخر لهذه المشكلة ، فقد أشار إلى أن المبدأ الأول هو الواحد لما للكثرة فقد رفضها تملها ، وعلى هذا النحو حل بارمنيدس هذه المسألة بتأكيد على الوحدة ونفيه للكثرة على الإطلاق . ولقد وحد بارمنيدس بين الفكر والوجود، فهما عنده شئ واحد . للمزيد من التوضيح ينظر : للطبيعة : أرسطاطاليس (مترجم) ج ١ ، م ١ ، ف ١ ، ٢ ، ١٨٤ ، ص ٥ ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط : د. أحمد فؤاد الأهواني ، ص ١٤١ - ١٤٢ .

للحقيقة الوجه الأول متعلق بالنفس، والآخر متعلق بالكون. وبالنسبة للتصور الأول " فالعالم عنده ينقسم إلى مركز ظاهرة وأخرى دنسة تمر بها النفس خلال رحلتها إما صعوداً أو نزولاً، وعلى ذلك فحياة النفس الداخلية مرتبطة أوثق الارتباط بالمقام الذي تستقر فيه أما الوجه الآخر لهذا التصور المزوج للحقيقة فهو تصويره للكون على أنه مؤلف من سلسلة من الصور يعتمد اللاحق في إيجادها على السابق وأن هذه السلسلة يمكن أن تكون موضوعاً للتفكير" (١) ويعد للموضع الثاني من هذا التصور موضوع اهتمامنا فحسب.

ولقد استفاد أفلاطون من السابقين عليه عند وضعه نظرية الفيض ، فقد أخذ عن الفلاسفة والعقائد التي كانت منتشرة في زمنه ، بالإضافة إلى تأثره بأفلاطون. (٢) ولم يقف عند ذلك بل إنه حصل نظريته من رافد آخر هو ما وضعه الفلكيون السابقون. فنظريته تدور حول " نظرية فلكية عن عالم السماء

(١) تاريخ الفكر الفلسفي: أرسطو والمدارس المتأخرة، ج٢: د. محمد علي أبو ريان، ص

(٢) استفاد أفلاطون من فلسفة أفلاطون كثيراً، الذي زعم أن: الصانع أوجد هذا العالم من العناصر الأربعة كلها: النار والماء والهواء والتراب، وأنه أحدث كذلك روح العالم وفقاً لإرادته، وأوجد أيضاً الموجودات تقليداً للأصل، وشكل السماء وفقاً لنموذج الطبيعة للخالق، وذلك لكي يمنحها أن تشابه هذا قدر الإمكان، لأن النموذج يوجد منذ الأزل. وذلك يعني أن للعالم صانع على غرار النموذج العقلي في البدء ووفقاً للضرورة التابعة للعقل. وكون الصانع كذلك كل الأجسام السماوية والإلهية من النار وجعلها في صورة دائرة ، ووضعها في العالم السماوي. وبالجملية فإن الصانع أبدع كل الموجودات ووجهاً لنفسها، ووجهاً للعالم النظام وللتناغم بعد أن كان في فوضى واضطراب. وهكذا جعل أفلاطون إلى جوار الصانع المثل والنفس الكلية والمادة ، وهذا ما يسيين أثره بعد ذلك عند أفلاطون. للمزيد من التوضيح ينظر: محاوره ميلموس: أفلاطون، (مترجم) ص٤١٦ - ٤٤٥ ..

الحسي القائمة على تأملات أيدوكس في القرن الخامس، وتذهب هذه النظرية إلى أن السماء مركبة من أفلاك مركزية، والفلك الذي تصدر عنه أكبر الأشعة يحتوي على الثوابت، أما الأفلاك التي تنقل عنه في قوة الشعاع فإن كلاً منها يشتمل على كوكب ميار. وفي هذا التصور للسماء المحصورة نجد صورة متقنة دقيقة تجعل الحركات والضرورة في عالمنا تجرى بحسب قواعد معقولة، وعالم كهذا لا بد أن يكون أولياً تتعاقب فيه الأدوار الواحد بعد الآخر" (١) (٢).

(١) تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخرة ج ٢ ، ٣٦٧ .

(٢) استفاد أرسطاطاليس بدوره من هذه النظرية في تفسيره لظاهرة الحركة ويبدو ذلك بوضوح في مؤلفه " الميتافيزيقا " ، فقد أشار فيه إلى تفسير الحركة الظاهرة في الكون وبخاصة حركة الكواكب والنجوم والأفلاك. ولقد تأثر الفلوطيون بهذا التفسير الأرسطاطاليسي لحركة الأجرام السماوية في نظريته عن الفيض أو الصدور. وعموماً فإن أرسطاطاليس يرى أن المبدأ الأول أو الموجود الرئيسي لا يكون متحركاً في ذاته أو عرضياً، وهو يصدر الحركة المرمدية والأولية، ولقد أعطى للمحرك الأول إلى جانب الحركة المكانية الأولى الخاصة بالكون حركات مكانية أخرى للكواكب، وهي حركة دائرية مرمدية، لأن طبيعة الكواكب نفسها مرمدية؛ وهذه الجواهر المحركة تكون سابقة للحركة، وفيما يتعلق بعدد هذه الجواهر فهي بقدر عدد حركات هذه الكواكب. ولقد استفاد أرسطاطاليس ذلك من الفلكيين اليونانيين - على نحو ما ذكرنا سابقاً - أمثال أيدوكس وكاليس. وقد أطلق بعض الباحثين على هذه النظرية الأرسطاطاليسية في تفسير حركة الكواكب " نظرية المحركين الثنائي " ، وأطلق عليها البعض الآخر من الباحثين " نظرية العقول للمفارقة ". وعلى هذا النحو جعل أرسطاطاليس للكواكب والأفلاك عقولاً أو نفوساً مسئولة عن حركتها وهي مفارقة لها. ويعتقد نفر من الباحثين أن أرسطاطاليس استفاد هذا الرأي من الأسطورة اليونانية التي تزعم أن الكواكب آلهة " بشرط أن ننظر إليها في أنفسها مجردة عما أصيغ إليها فيما بعد من أساطير وتصاوير بشرية وحيوانية لإقناع العامة وخدمة القوانين والمصالح المشتركة " ويقول كلى فإن الفلوطيين استفاد كذلك من هذا التفسير الأرسطاطاليسي لتفسير حركة الكواكب أعنى جعله الجواهر أو العقول

ولم يكتفِ الفلوطيون بتلك المصادر بل تجاوزها واستفاد كذلك من التراث الشرقي في مجال الألوهية. (٢) فتعد نظرية الفيض أو الصنور من أهم الأكلة على تأثير الديانات الشرقية؛ حيث ظهر " في تفكير الفلوطيين فكرة حضور الله أو بالأحرى قوة الله في العالم عن طريق وسائط بينه وبين العالم ... ومن هنا قيل إن فكرة الوسائط الإلهية هي في واقع الأمر توفيق بين النظرة اليونانية إلى الله على أنه مجرد عالٍ، والنظرة الشرقية في كل مكان" (٣).

ويبدو للمتأمل في نظرية الفيض أو الصنور الأفلوطينية أن الإله أو الواحد ليس واحداً بل إنه عبارة عن ثلاث متدرج لثلاثة أقاليم أو علل على النحو التالي:

١- الولد أو الموجود الأول، وهو ينعت بعدة أسماء على نحو متنوع : المطلق، الخير، للامتاهي، الأب، (أول الأقاليم الثلاثة)، وهو الغاية أو الهدف الذي يطمح إليه لكل، ومن هذا الولد يكون الفيض الأول: الفكر أو العقل الإلهي.

٢- وهذا الفكر الإلهي وهو العقل يترجم إلى أكثر من معنى: عقل أو عقل إلهي، فكر أو مبدأ عقلي للروح، وهو واسطة بيننا وبين الواحد الذي معرفته فوق قدرتنا على المعرفة. وهو عقل كلي يتضمن جميع العقول

المفارقة علة حركة الكواكب في قوله بسلسلة العقول والنفوس التي تصدر عن الواحد. للمزيد من التوضيح ينظر: تاريخ الفكر الفلسفي: أرسطو والمدارس المتأخرة، ج ٢ ، د. محمد علي أبو ريان، ص ١٩٩، 8، 1، Aristotle Metaphysica : book 13b,., تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف كرم، ص ٢٣٣-٢٣٤.

(٢) الفلوطيين، فيتاغورث، أبقراط: د. مصطفى غلاب، ص ١٠، تاريخ الفلسفة اليونانية: وولتر ميس (مترجم) ص ٢٤٠ .

(٣) الفلوطيين، فيتاغورث، أبقراط: د. مصطفى غلاب، المقدمة بقلم المؤلف ص ١٠- ١١.

الجزئية، والوحدة الكاملة للعقول الإلهية المعروفة في لغة أفلاطون إنها المثل. والمثل هي للعلل القديمة أو للصور العقلية لكل ما هو محسوس.

٣- ومن العقل تصدر النفس الكلية أو روح لكل، كذلك العقل الإلهي له فعلاّن: إلى أعلى تأمل الواحد وإلى أسفل للتكوين أو الإيجاد، لذلك النفس الكلية بواسطة جزئها الإلهي تتأمل العقل الإلهي بواسطة جزئها الهابط أو المبدأ العقلي. ويتكون للكون أو للعالم المدرك المحسوس على غرار النماذج المعقولة. إنها النفس الكلية تكون كل النفوس ونفس الإنسان لذلك تكون نفس الكل^(١).

ويرى بعض الباحثين أن أفانيم أفلاطون هي نفس أفانيم أفلاطون؛ فالأخير قال: الصانع، والمثل، والنفس الكلية، والموجودات أو المادة؛ وقال الأول: الواحد، والعقل، والنفس الكلية، والموجودات أو المادة^(٢).

ونتساءل: هذا الفيض أو الصدور عن الواحد يعد فعلا حرا أم فعلا ضروريا؟ يبدو مما سبق أن فعل الفيض ليس فعلا حرا، فإنه " لا مجال لوصف هذا الصدور كما لو كان فعلا حرا كما تختار الإرادة أحد الطرفين ، للصدور ها هنا تحقق المعلول عن علة بالضرورة، فالإمكان هنا ليس كإمكان العقل الحر ولكنه إمكان واجب للتحقق على نحو معين. ولا يجب أن نفهم من هذا أن الإمكان يسمح لنا بأن نتحدث عن إيجاد في الزمان أي حدوث للأفانيم أو الموجودات، الواقع أن فعل للصدور خارج الزمان فالعالم قديم أزلي"^(٣).

(1),Plathnus :The essence of plathnus,p:14 .

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف كرم، ص ٣٢٥ - ٣٢٦.

(٣) تاريخ الفكر للفلسفي: أرسطو والمدارس المتأخرة ج ٢ د. محمد علي أبو ريان، ص

وطبقاً لهذه النظرية فإن الموجودات التي تتميز بالكثرة تصدر عن الواحد: البسيط، المطلق، اللامتناهي. ولكن كيف يتم ذلك ؟ ، أقصد كيف تصدر الكثرة عن الواحد؟. لجأ أفلاطون لحل هذه المشكلة إلى استخدام التشبيهات والصور الشعرية والبلاغية. فإن أفلاطون تصور فكرة الفيض " بطريقة شاعرية على أنها تشبه النور الذي يشع من مركز مضيء ويزداد إعتاماً وهو يتجه إلى الخارج إلى أن يتلاشى أخيراً في حلقة تامة. وهذه الحلقة للتامة هي المادة أو الهولي. والهولي باعتبارها نغماً للنور وباعتبارها حداً للوجود هي في ذاتها لا وجود. وهكذا نجد أن المعضلة الرئيسية في كل الفلسفة اليونانية وهي مشكلة زمان الهولي - وثنائية الهولي والفكر والتي رأينا أفلاطون وأرسطو يناضلان - عتباً - لإخضاعها وحطاً - قد انزلت بخفة على يد أفلاطون وامتزجت بالتشبيهات الشعرية والعبارات المطاطة^(١).

ومسحاول في المبحث التالي معرفة موقف فلاسفة المسلمين من هذه النظرية الأفلاطونية، هل: رفضوها لم استفادوا منها في تفسيرهم لكون الأشياء عن الواحد من خلال محاولتهم للتوفيق بينها وبين الدين الإسلامي؟

*** المبحث الثاني: موقف فلاسفة المسلمين: الفارابي وابن سينا من نظرية الفيض الأفلاطونية:**

عندما انتقلت نظرية الفيض أو الدور الأفلاطونية إلى المسلمين ضمن ما نقل من التراث الفلسفي اليوناني، تلقفها المسلمون الذين انبهروا بفلسفة اليونانيين، وأخذوا يوفقون بينها وبين ما يقابلها من الدين الإسلامي. ونجد في المقابل نقرأ آخر من مفكري المسلمين يرفض هذه النظرية؛ لأنها لا تتفق مع الدين الإسلامي؛ بل إنها عندما انتقلت إلى المسلمين - من وجهة نظر هذا

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية: وولتر ستيفس، ص ٢٤٢ .

الفريق - أضرت بمسيرة الفكر الإسلامي كثيراً ولم تحسن إليه على الإطلاق. وسيحاول الباحث في هذا المقام تبين تأثير هذه النظرية على فلسفة كل من أبي نصر محمد الفارابي (٢٥٧-٣٣٩هـ) وأبي علي بن الحسين بن سينا (٣٧٠-٤٢٨هـ) كممثلين لفلسفة المسلمين، وتوضيح كذلك مواقف الراضين لها من خلال أحد الشخصيات المهمة في تاريخ الفكر الإسلامي وهو نقي الدين أحمد بن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨هـ).

* موقف الفارابي من نظرية الفيض الأفلاطونية :

عندما تسلم فلاسفة المسلمين نظرية الفيض أو الصدور الأفلاطونية أخذوا يوفقون بينها وبين ما يقابلها في الدين الإسلامي. ويظهر ذلك بوضوح عند الفارابي، الذي يشير إلى أن المبادئ التي تعد قوام الأجسام والأعراض يكون على رأسها السبب الأول وآخرها المادة، والسبب الأول عنده في المرتبة الأولى من الوجود، وهو واحد وما عداه كثير. وهكذا يثير الفارابي نفس المشكلة (الوحدانية - الكثرة) التي أثارها غيره من الفلاسفة اليونانيين السابقين عليه، ويحاول إيجاد حل لها. يقول: "المبادئ التي بها قوام الأجسام والأعراض التي لها ستة أصناف لها ست مراتب عظمى كل مرتبة منها يحوز صنفاً منها السبب الأول في المرتبة الأولى الأسباب الثواني في المرتبة الثانية العقل الفعال (٥) في

(٥) يرى أرسطاطاليس أن للعقل الفعال قديم وخلد ولا يسرى عليه الفناء، واستند مفكرو العصر الوسيط على عبارة لأرسطاطاليس تدل على خلود هذا الجزء من النفس بل خلود النفس كلها، وهي قوله: "ولست أقول إنه - يقصد للعقل الفعال - يفعل، ومرة لا يفعل، بل هو بعد ما فرقه على حال ما كان، وبذلك صار روحانياً غير ميت". - ويعلق د. عبد الرحمن بدوي على هذه العبارة قائلًا: (وسرعان ما تلقفها للشرح في العصر الهلنستي وفي العصر الوسيط (الإسلامي والمسيحي على سواء) ففعلوا بها الأفاعيل، إذ وجدوا فيها النزعة الروحانية التي تؤكد أن أرسطاطاليس أيضاً ممن يقولون بعقل

المرتبة الثالثة النفس في المرتبة الرابعة الصورة في المرتبة الخامسة المادة في المرتبة السادسة، فما في المرتبة الأولى منها لا يمكن أن يكون كثيراً بل واحداً فرداً فقط وأما في كل واحدة من سائر المراتب فهو كثير" (١).

وينبه الفارابي إلى أن هذه المبادئ الستة بعضها لا هي أجسام ولا في أجسام وبعضها في أجسام وليست هي أجسام، وينوه إلى أن الأجسام ستة وهي في مجموعها تمثل العالم، ثم يشير إلى أن الواحد هو علة ما يأتي بعده في المرتبة، يقول: " وثلاثة منها - يقصد المبادئ - ليست هي أجساماً ولا هي في أجسام وهي السبب الأول والثواني والعقل الفعال وثلاثة هي في أجسام وليست ذواتها أجساماً وهي النفس والصورة والمادة - والأجسام ستة أجناس الجسم السماوي والحيوان الناطق والحيوان غير الناطق والنبات والجسم المعدني والأسطوانات الأربع. والجملة المجتمعة من هذه الأجسام الستة من الأجسام هي العالم، فالأول هو الذي ينبغي أن يعتقد فيه أنه الإله وهو السبب القريب لوجود

(مفارق)، وبالتالي بخلود النفس، وخلود النفس عند هؤلاء - وأغلبهم ينزع منزعاً أخروياً كان عقيدة من العقائد، لأنه الكليل بلقمة البناء الدنيوي على أصل راسخ؛ إذ به يمكن افتراض الحساب والعقاب والثواب وما يترتب عليها من أخرويات هي عصب الدين عند المؤمنين، بل هي عند شعورهم الباطن لكون مبرر لوجود الله .. " ويستمر د. بدوي في تعليقه على هذه العبارة بأنها كانت سبباً أساسياً للتوفيق بين رأيي: لافلاطون وأرسطاطاليس عند كل من الفلوطيين والفارابي. وفيما يتعلق بأهمية العقل الفعال عند أرسطاطاليس فإنه يمد العقل المنفعل بالمعقولات، ويخرجه من القوة إلى الفعل أما هو بالفعل دائماً، بعد تعقل المعقولات. للمزيد من التوضيح ينظر: في النفس: أرسطاطاليس (مترجم)، ٣ م، ٥، ٤٣٠، ص ٧٤-٧٥، المرجع السابق: للمقدمة بقلم د. عبد الرحمن بدوي، ص ١، تاريخ الفكر الفلسفي، ج ٢، أرسطو والمدارس المتأخرة: د. محمد علي أبو ريان ص ١٥٤.

(١) رسائل الفارابي: للفارابي، رسالة السياسات المدنية، ص ٢.

الثواني ولوجود العقل الفعال والثواني هي أسباب وجود الأجسام السماوية ومنها حصلت جواهر هذه الأجسام. ^(١) ويبدو الأثر الأرسطاطاليسي هنا واضحاً، فقد استفاد الفارابي في ذلك من نظرية "المحركين الثواني" أو "العقول المفارقة" لأرسطاطاليس.

ولقد رتب الفارابي سلسلة الموجودات حيث أشار إلى أن السبب الأول أعلى مراتب الوجود، ويليه البريء من المادة، ثم الأجسام السماوية، ثم الأجسام الهولانية. وما يهمنا في هذا الموضع هو الموجودات الروحية لا الموجودات المادية. ويرتب الفارابي الموجودات الروحية ترتيباً تنازلياً من الأعلى إلى الأسفل على النحو التالي:

- ١- المرتبة الأولى: للسبب الأول، الله تعالى.
- ٢- المرتبة الثانية: العقول التسعة المحركون للأجرام السماوية، وهي: العقل الأول المحرك للسماء الأولى، والعقل الثاني المحرك لكرة الكواكب الثابتة، والعقل الثالث المحرك لكرة زحل...؛ والعقل الرابع المحرك لكرة المشتري...؛ والعقل الخامس المحرك للمريخ...؛ والعقل السادس المحرك للشمس؛ والعقل السابع المحرك للزهرة...؛ والعقل الثامن المحرك لعطارد...؛ والعقل التاسع المحرك للقمر.
- ٣- المرتبة الثالثة: مرتبة العقل الفعال في الإنسانية.
- ٤- المرتبة الرابعة: مرتبة النفس الإنسانية.
- ٥، ٦- مرتبتا الهيولى والصورة. والهيولى هي المبدأ الأول الذي به تشترك الأجسام في كونها أجساماً، والصورة هي المبدأ الذي يعين الهيولى ويعطيها ماهية خاصة.

هذا والمراتب الثلاثة الأولى مراتب الله تعالى والعقول العشرة هي في نظر الفارابي مراتب روحية محضنة، أي لا صلة لها بالمادة مطلقاً؛ على حين أن المراتب الثلاث الأخيرة تتصل بالأجسام على الرغم من أنها في ذاتها أمور روحية أو معنوية غير جرمية^(١).

ويبين الفارابي كيفية صدور الموجودات عن الواحد بقوله: "والعقل الأول عقل نفسه فصدر عنه عقل له إمكان وجود من ذاته ووجوب وجود من غيره وهو الاتينية لهذا الطريق وذلك الثاني عقل الأول وعقل ذاته وبعقله الأول وجب عنه إثراق ... وبعقله نفسه صدر عنه صورة لها تعلق بالمادة ونفس الفلك"^(٢).

وفيما يتعلق بالثنائي فإنه يلزم عنها بدورها وبالضرورة لا بالاختيار الأجسام السماوية، والثنائي عنده هي الملائكة. يقول: "وكل واحد من الثنائي يلزم عنه وجود واحد من الأجسام السماوية المتوسطات التي بينها يلزم عن واحد واحد منها وجود واحد واحد من الأفلاك التي بين هذين الفلكين وعدد الثنائي عدد الأجسام السماوية بالثنائي هي التي ينبغي أن يقال: إنها الروحانيون والملائكة وأنشأه ذلك"^(٣). وهكذا يعد الفارابي المحركين الثنائي أو العقول المفارقة للملائكة، وهو بذلك يوفق بين الدين والفلسفة ليرضي [الدين الإسلامي وليرضي الفلسفة وبخاصة فلسفة أرسطاطاليس. ويستمر في توفيقه بين الدين والفلسفة، فيشير إلى أن العقل للفعال يحتوي بالإنسان حتى يصل إلى أعلى مراتب الكمال ويكتسب السعادة. يقول: "والعقل للفعال فعله العناية بالحيوان الناطق

(١) المدينة الفاضلة: الفارابي، ص ٤٨ - ٤٩ .

(٢) رسائل الفارابي: الفارابي، رسالة زينون الكبير اليوناني، ص ٦.

(٣) المرجع السابق: رسالة السبلحات المدنية، ص ٣.

ولتماس تبليغه أقصى مراتب الكمال للإنسان أن يبلغه وهو السعادة القصوى، وذلك أن يصير الإنسان في مرتبة العقل الفعال إنما يكون ذلك بأن يحصل مفارقةً للأجسام غير محتاج في قوله إلى شيء آخر مما هو دونه من جسم أو مادة أو عرض وأن يبقى على ذلك الكمال دائماً. والعقل الفعال ذاته واحدة أيضاً ولكن رتبة يجوز أيضاً ما يخلص من الحيوان للناطق وفاز بالسعادة والعقل الفعال هو الذي ينبغي أن يقال: إنه للروح الأمين وروح القدس ويسميه أشباه هذين من الأسماء ورتبة يسمى الملكوت وأشباه ذلك من الأسماء^(١). نستنتج من ذلك أن الفارابي يزعم أن الروح الأمين جبريل عليه السلام، وهو ملك من الملائكة المؤتمرين بأوامر الله تعالى، هو العقل الفعال المشرف على هذا العالم، وهو كذلك - عنده - همزة الوصل بين عالم السماء والأرض. ومن هذا المنطلق تمكن فلاسفة المسلمين من "أن يوجدوا بين" العقل الفعال "المشرف والمدير لفلak القمر، وبين ما ورد في الإسلام عن روح القدس أو جبريل عليه السلام"^(٢).

وعندما يريد الفارابي أن يبين كيفية صدور العقل للفعال عن الواحد يلجأ إلى الرمز والتشبيه، يقول: "العقل الفعال: وهو أحد العقول التي تنبثق عن الله تعالى كما ينبثق الضوء عن الشمس، وهو المشرف على الإنسانية، وعن طريقه تصل العقول المفارقة الحادثة: عقول الأكاسي أو العقول المنفصلة إلى المعلومات والمعقولات الجزئية والكلية. فهو الذي يوجهها إلى المدركات ويوحى إليها، ويشرق عليها بالمعقولات. وإذا أشرق العقل الفعال على عقل حادث يجمع المعقولات يكون قد بلغ به أرقى درجة من الحكمة"^(٣). إذ العقل الفعال هو واهب الصور أي المعقولات وهي مثل أفلاطون التي فصلها عن العالم

(١) المرجع السابق: ص ٣.

(٢) من قضايا الفكر الإسلامي: دراسة ونصوص: د. محمد كمال جعفر، ص ٢٤٩.

(٣) المدينة الفاضلة: الفارابي، ص ٥٦.

المحسوس في حين جعلها الفارابي - مثل الفلوطيين - في العقل الفعال، وكان الفلوطيين قد وضعها في العقل الأول الصادر عن الواحد^(١). وبذلك يكون العقل الفعال خارج الإنسان ، ولأجل ذلك يكون الاتصال به بواسطة المجاهدة والتصفية وممارسة للتعلل، وعندئذ تصفو النفس وتتجلى للحقائق^(٢).

ويشير الفارابي إلى أن الواحد لما كان كاملاً فهو لا يحتاج في وجوده إلى غيره، أما الثواني والعقل الفعال فإنها تحتاج في وجودها لغيرها لأجل ذلك فهي ناقصة، يقول: " والثواني والعقل الفعال دون الأول وإن كان ليس يلحقها هذه الوجوه من النقص فإنها ليس يتعزى عن نقص أيضاً عن غير هذه وذلك أن جواهرها مستفادة عن غيرها ووجودها تابع لوجود غيرها وجواهرها لم تبلغ من الكمال إلى حيث يكتفي نفسها عن أن يستفيد الوجود عن غيرها بل وجودها فائض عليها فيما هو أكمل وجوداً وهذا نقص يعم كل موجود سوى الأول"^(٣). وعلى هذا النحو كل ما عدا الولد يستمد وجوده مما هو فوقه، فما هو أعلى منه رتبة في الوجود يفيض عليه وجوده.

ويذكر الفارابي أنه بعد أن يصير للولد وجوده، فإنه تصدر عنه الموجودات على جهة للزوم والضرورة، يقول: " ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات الطبيعية التي ليست إلى اختيار الإنسان على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان ووجود ما يوجد عنه على جهة فيض وجوده لوجوده شيء آخر وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده، فعلى هذه الجهة يكون

(١) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبو ريان، ص ٣٧٨ .

(٢) رسائل الفارابي، الفارابي، رسالة السياسة المدنية، ص ١١.

(٣) المرجع السابق: ص ١١.

وجود ما يوجد عنه ليس سبباً له بوجه من الوجوه لا على أنه غاية لوجوده ولا على أنه يفيد كمالاً كما يكون ذلك في جل الأشياء التي تكون منا فإننا كنا معدين لتكون عنا كثرة من تلك الأشياء فتكون تلك الأشياء هي الغايات التي لأجلها وجودنا - وكثير من تلك غايات يفيدنا كمالاً لم يكن لنا^(١).

ويستطرد الفارابي في توقيفه ويؤكد على أن فيض الأشياء عن الواحد على سبيل الضرورة لا يعني أنه يوجد لأجل أن تنفيض عنه الأشياء بل وجوده لأجل ذاته، يقول : " فالأول ليس الغرض من وجوده وجود سائر الأشياء فتكون تلك غايات لوجوده ويكون لوجوده سبب آخر خارج عنه - ولا أيضاً بإعطائه الوجود ينال كمالاً آخر خارجاً عما هو عليه ولا كمال ذاته، كما ينال ذلك من وجوده بالمال أو بشيء آخر فيستفيد بما يبذل من ذلك لذة أو كرامة أو رئاسة أو شيئاً غير ذلك من الخيرات والكمالات، فيكون وجود غيره سبباً أخيراً يحصل له وجود لم يكن، وهذه الأشياء كلها محال أن يكون في الأول لأنه يسقط أوليته ويوجب تقدم غيره هو أقدم منه وسبب لوجوده بل إنه موجود لأجل ذاته، ويكون جوهره ويتبعه أن يوجد غيره هو في جوهره فلذلك وجوده للذي به فاض الوجود على غيره هو في جوهره ووجود الذي به تجوهر في ذاته بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه ولا ينقسم إلى شيئين يكون بأحدهما تجوهر ذاته وبالأخر حصول شيء آخر غيره"^(٢). يتبين من ذلك أن فيض الوجود أو صدوره عن الواحد يكون تلقائياً وبسبب خصوصيته وجوده وغناه اللامحدودين^(٣).

(١) المدينة الفاضلة : الفارابي ، ص ١٧ - ١٨ .

(٢) رسائل الفارابي: الفارابي، رسالة للسياسات المدنية ، ص ١٧ - ١٨ .

(٣) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام : د. محمد علي أبو ريان ، ص ٣٦٨ .

وقول الفارابي بالفيض أو للصدر يجعلنا نتساءل عما إذا كان من الممكن اعتبار الفارابي من القائلين بحدوث العالم أو إيجاداً عن عدم محض كما ينص على ذلك الدين الإسلامي؟.

إن الفارابي مثل غيره من فلاسفة المسلمين ممن قالوا بنظرية الفيض أو الصدر لتفسير كون الأشياء ، فعندما ولوا ظهورهم لقول أرسطاطاليس بالقدم (٢) أقبلوا على قول أفلوطين القائل بالفيض أو الصدر. ووفقوا بذلك بين قول الدين بالحدوث وفيض أفلوطين منذ القدم. ففعل الصدر ضروري ولكن لا يمكن " أن يوصف بأنه خلق؛ ففكرة الخلق مرادفة للإحداث أي للإيجاد في الزمان أي للحدوث عن عدم. والصدر عند أفلوطين وكذلك عند الفارابي أزلي قديم ولو أن الإسلاميين أرادوا أن يتهربوا من القول بقدم العالم على طريقة أرسطو، وكذلك لم يكن في استطاعتهم عقلياً البرهنة على حدوث العالم ولهذا فقد اتجهوا إلى فكرة وسط بين الحدوث والقدم وهي فكرة الفيض أو الصدر والتواجد خارج الزمان، ففعل الصدر ضروري قديم إذا مادام الواحد جواذاً فياضاً فالصدر كذلك يكون دائماً مرتبطاً بهذه الخصوبة الغنية^(٣). ويمكننا بذلك أن نقرر أن فعل الفيض أو الصدر تلقائي أي أنه لا يكون بإرادة الواحد ، ذلك يعني أن الخلق وعدم الخلق متساويان عند الواحد ، وهذا يتعارض مع قولنا إنه عالم بذاته ، فعلمه بذاته يتنافى مع قول الفلاسفة حل تلك المشكلة حيث وحدوا بين الفعل وإرادة الفعل، لكن هذا لم يحل تلك المعضلة (٤).

(*) Aristotle :Metaphysic:: book , ٨ , 2 , 1.69b .

(٣) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام : د. محمد علي أبو ريان ، ص ٣٦٨ .

(٤) المرجع السابق : ص ٣٧٠ .

نخلص من ذلك كله إلى أن الفارابي حسب رأيه في خلق الموجودات يكون " قريب التشبه بأرسطو ممزوجاً بالأفلاطونية الحديثة. فمسألة أن العالم نشأ عن الله بطريق التعليل رأى أفلاطوني ، ورأيه في أن العالم الأعلى عالم عقلي يرجع إلى أرسطو وأفلاطون ، وخاصة قوله بتأثير عقل القمر في بقية الكون رأى أرسطو طاليسي. ذلك أن أرسطو من الذين كانوا يقولون بأن كل مؤثر عقل ، أما عدد العقول وكونها عشرة فقد يكون الفارابي متأثراً فيها بمذهب بطليموس في الأفلاك ؛ فقد قال بطليموس : إن الأفلاك تسعة ، فأوجد الفارابي لكل فلك عقلاً يوازيه ويؤثر فيه ، ومبدأ الوساطة في الخلق كذلك رأى أفلاطوني، وقد مثلها الفارابي في عقول الأفلاك ، والعقل الفعال ، والنفس الكلية" (٥).

وحتى ينجح الفارابي - مثل غيره من فلاسفة المسلمين - في مسألة التوفيق بين الدين الإسلامي والفلسفة ، فإنه كان يستفيد من فلاسفة اليونانيين أقوالهم وآرائهم إلى جانب أنه كان يقول بتأويل النصوص الدينية حتى تتطابق مع آراء فلاسفة اليونانيين (٦).

* موقف ابن سينا من نظرية الفيض الأفلاطونية :

وبالنسبة لابن سينا فإنه استعاد نظرية الفيض أو الصدور الأفلاطونية عن الفارابي في تفسيره كيفية كون الأشياء عن الواحد ، ويسير على نفس درب الفارابي كذلك في توفيقه بين الدين والفلسفة ، وهذا ما سنحاول الوقوف عليه.

يذكر ابن سينا أن للوحد تفيض عنه الموجودات ، وهذه الموجودات للفائضة عنه ذاتها مباينة لذات الواحد ، وتكون عنه على سبيل اللزوم أو

(٥) في الفلسفة الإسلامية وصلتها بالفلسفة اليونانية : د. محمد السيد النعيم ، د. عوض الله

جاد حجازي ، ص ٢٢٦ .

(٦) من قضايا الفكر الإسلامي: دراسة ونصوص: د. محمد كمال جعفر، ص ٢٤ .

الضرورة ، يقول : " وهو - يقصد الواحد - فاعل الكل ، بمعنى أنه الموجود الذي فيفيض عنه كل وجود فيضاً تاماً لذاته ، ولأن كون ما تكون عن الأول إنما هو على سبيل اللزوم ، إذ صح أن الواجب الوجود من جميع جهاته. وفرغنا من بيان هذا العرض قبل فلا يجوز أن يكون أول الموجودات عنه ، وهي المبدعات كثيرة لا بالعدد ، ولا بالانقسام إلى مادة وصورة ، لأنه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء آخر" ^(١). وهكذا يسير ابن سينا على درب الفارابي مقرأ أنه لا يجوز أن يصدر عن الواحد كثرة لأن ذلك يعني تكثر ذاته وهذا محال ، ولأجل ذلك يقرر أن ما يصدر عن الواحد واحد ، وهو عقل مفارق ، صورة بدون مادة ، يقول : " للمعلول الأول عقل محض ؛ لأنه صورة لا في مادة ، وهو أول العقول المفارقة التي عدناها. ويشبه أن يكون هو للمبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق" ^(٢). ويبدو الأثر الأرسطاطاليسي هنا واضحاً للعيان ، فالمحرك الأول عند أرسطاطاليس عشق وعائق ومعشوق.

ويؤكد ابن سينا أن هذا المعلول الأول أي للعقل الأول ليس مادة بل صورة خالصة على غرار المحرك الأول عند أرسطاطاليس، يقول: "فبين أنه لا يجوز أن يكون للمعلول الأول صورة مادية، لئلا يكون مادة أظهر، فواجب أن يكون للمعلول الأول صورة غير مادية أصلاً بل عقلاً. وأنت تعلم أن هاهنا عقولاً ونفوساً مفارقة كثيرة. فمحال أن يكون وجودها مستقداً بتوسط ما ليس له وجود مفارق" ^(٣). نستنتج من ذلك أن بقية العقول والنفوس في سلسلة الفيض تكون عن عقل مفارق لا عن الواحد.

(١) النجاة في المنطق والإلهيات : ابن سينا ، جـ ٢ ، ص ١٣٤ .

(٢) المرجع السابق : جـ ٢ ، ص ١٣٤ .

(٣) المرجع السابق : جـ ٢ ، ص ١٣٥ .

ويستطرد ابن سينا في تأكيده على أن الواحد لا يصدر عنه سوى واحد، يقول : " الواحد من حيث واحد إنما يوجد عنه واحد. فبالحري أن تكون الأجسام عن المبدعات الأولى اثنتيية يجب أن تكون فيها ضرورة أو كثرة كيف كانت. ولا يمكن في العقول للمفارقة شيء من الكثرة إلا على ما أقول إن المعلول بذاته ممكن الوجود، وبالأول واجب الوجود (ووجوب وجوده بأنه عقل) ويعقل ذاته" (١).

ويشير ابن سينا إلى كيفية فيض العقول للمفارقة والنفوس عن الواحد حتى نصل إلى العقل العاشر مدير هذا العالم الأرضي ، وذلك يكون بترتيب تنازلي بدءاً من الواحد وانتهاء بالعقل الفعال ، يقول : " العقول المفارقة كثيرة العدد ، فليست إذا موجودة معاً عن الأول ، بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه ، ثم يتلوه عقل عقل ، ولأن تحت كل عقل فلماً مادته وصورته التي هي النفس، وعقلاً دونه ، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود، فيجب أن يكون إمكان وجوده هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأول في الإبداع لأجل التثنية المذكور فيه ، والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة ، فيكون إذا العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته ، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها ، وهي النفس ، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة المتكررة في تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى المتكررة في جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه ، وهو الأمر المشاكك للقوة فيما يعقل الأول يلزم عنه عقل، وبما يخص لذاته على جهته الكثرة الأولى بجزئها ، أعنى المادة والصورة والمادة بتوسط الصورة ، أو بمشاركتها ، كما إمكان الوجود يخرج إلى العقل الفعال الذي يحاذي صورة الفلك. وكذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهي إلى العقل الفعال الذي يدبر أنفسنا" (٢). وهكذا تفيض الموجودات في

(١) المرجع السابق : ج ٢ ، ١٣٦ .

(٢) المرجع السابق : ج ٢ ، ص ١٣٦ .

مفهوم الفيض عند أفلوطين وموقف فلاسفة المسلمين ومفكريهم منه فكر وإبداع

سلسلة الفيوضات على جهة اللزوم على نحو ما ذكر الفارابي ، وأيضاً للعقل للفعال آخر سلسلة العقول للفائضة ، وهو مدبر هذا للعالم على ما هو عليه عند الفارابي وهو يقابل جبريل عليه السلام.

ويصف ابن سينا العقول المفارقة بأنها أبدية لا يسرى عليها الفساد وكاملة الوجود ، يقول : " ومما لا شك فيه أن هاهنا عقولاً بسيطة مفارقة ، وتحدث مع حدوث أبدان الناس ، ولا تفسد ، بل تبقى. وقد بين ذلك في العلوم الطبيعية ، وليست صادرة عن العلة الأولى ؛ لأنها كثيرة مع وحدة النوع. ولأنها حادثة ليست بمعلولات قريبة لهذا المعنى وهو أن للكثرة في عدد المعلولات القريبة محال ، فهي إذاً معلولات الأول بتوسط ، ولا يجوز أن تكون العلة الفاعلة المتوسطة بين الأول وبينها دونها في المرتبة ، فلا تكون عقولاً بسيطة ومفارقة. فإن العلة المعطية للوجود أكمل وجوداً" (١).

وجوز عند ابن سينا أن يصدر عن الواحد كثرة مختلفة النوع لا متفقة النوع ، يقول : " فيجب إذا أن يكون المعلول الأول عقلاً واحداً بالذات. ولا يجوز أيضاً أن يكون عنه كثرة متفقة النوع. وذلك لأن المعاني المتكررة التي فيه وبها يمكن وجود الكثرة عنه إن كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئاً غير ما يقتضى الآخر في النوع. فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الآخر بل طبيعة أخرى وإن كانت متفقة الحقائق ، فبماذا تخالف وتكثر ولا انقسام بمادة هناك. فإذا المعلول الأول لا يجوز عنه وجوب كثرة إلا مختلفة النوع" (٢).

(١) النجاة في المنطق والإلهيات : ابن سينا ، جـ ٢ ، ١٣٩ .

(٢) المرجع السابق : ص ١٣٩ .

وفيما يتعلق بالنفوس الأرضية فإنها تكون عن الواحد بتوسط وتستمر سلسلة الموجودات حتى ينتهي الأمر عند موجود هو علة ما هو قابل للكون والفساد ، يقول : " فليست هذه الأنفس الأرضية أيضاً كائنة عن المعلول الأول بلا توسط علة أخرى موجودة ، وكذلك عن كل معلول أول حتى ينتهي إلى معلول يكون عنه كون الأسطقسات القابلة للكون والفساد المتكررة بالعدد والنوع معا ، فيكون تكثر القابل سبباً لتكثر فعل مبدأ واحد بالذات. وهذا بعد استتمام وجود السماوات كلها ، فيلزم دائماً عقل بعد عقل حتى تتكون كرة القمر ، ثم تتكون الأسطقسات، وتنتهي لقبول تأثير واحد بالنوع ، كثير بالعدد من العقل الأخير^(١).

ويبين ابن سينا أن كون الأفلاك بأنفسها وأجسامها يكون بواسطة سلسلة العقول الفائضة ، يقول : " فإن يجب أن يحدث عن كل عقل عقل تحته ، ويقف بحيث يمكن أن تحدث الجواهر العقلية منقسمة متكررة بالعدد لتكثر الأسباب ، فهناك تنتهي ، فقد بان واتضح أن كل عقل هو أعلى في المرتبة ، فإنه بالمعنى فيه ، وهو أنه بما يعقل الأول يجب عنه وجود عقل آخر دونه ، وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه وجرمه. وجرم الفلك كائن عنه ، ومستبقى بتوسط للنفس الكلية. فإن كل صورة هي علة لأن تكون مادتها بالفعل ؛ لأن المادة بنفسها لا قوام لها^(٢).

مما سبق يتضح أن ابن سينا استفاد كثيراً من نظرية " المحركين الثنائي " أو " العقول المفارقة " الأرسطاطاليسية ، وأضاف إليها ما حصل من نظرية الفيض أو الصدور الأفلوطينية^(٣). وعموماً فإن ابن سينا متأثر في نظريته تلك

(١) المرجع السابق نجـ ٢ ، ص ١٤٠ .

(٢) المرجع السابق : ص ١٤٠ .

(٣) تاريخ فلاسفة الإسلام : دراسة شاملة عن حياتهم وأعمالهم: ونقد تحليلي عن آرائهم

للإسلامية : د. محمد لطفي جمعة ، ص ٦٣ .

عن العقول والأفلاك بالفارابي الذي وصلته تلك النظرية عن فلاسفة اليونانيين " فقد ذهب أرسطو إلى تأثير العقول في العالم الأرضي، وذهب بطليموس إلى وجود أفلاك سبعة أثبتتها بالرصد هي : زحل، والمشتري، والمريخ، والشمس، والزهرة، وعطارد، والقمر. وقد أراد ابن سينا ومن قبله الفارابي أن يوفق بين هذه الفلسفة المنقولة إليهم ، وبين الدين الذي جاء بإثبات أن هناك مخلوقاً يسمى العرش ، وآخر يسمى الكرسي ، فأضاف العرش والكرسي إلى الأفلاك السبعة التي أثبتتها بطليموس ، فصارت الأفلاك عنده تسعة ، وقد حمل ابن سينا قوله تعالى : " ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية " (٥) على هذا المعنى ، وقال : إن الذي يحمل العرش هي الأفلاك الثمانية التي تلي العرش من أسفل (٦) .

لقد تنبذ كل من الفارابي وابن سينا حول مسألة عدد العقول فتارة تكون عند كل منهما عشرة وتارة ثمانية ، ولكن المهم هو ما أحدثته هذه النظرية من تأثير عظيم على الطرح الفلسفي الذي أنلى به فلاسفة المسلمين ، مما جعل بعض مفكري المسلمين يخطئ المؤيدين لهذه النظرية التي أضرت بفلاسفة المسلمين أكثر مما نفعتهم (٧) . وعموماً فقد استفاد من هذه النظرية ليس فلاسفة المسلمين فحسب بل استفاد منها غيرهم وبخاصة الصوفية الذين استفادوا منها فيما بعد في عملية المعراج أو للتطهير الروحي (٨) .

وبالجملة فإن المسلمين بقولهم بنظرية الفيض أو العقول المفارقة خالفوا الإسلام " فإن القول بعقول محركة للكواكب لها نفس الطبيعة الإلهية من ناحية

(٥) سورة الحاقة/ ١٧ .

(١) في الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية : د. محمد السيد النعيم ، د. عوض الله حجازي ، ص ٢٤٩ .

(٢) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام : د. محمد علي أبو ريان ، ص ٣٧١ - ٣٧٢ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٥٧ .

أرسطو إنما بعد إمعانا منه في تجريد المحرك الأول من صفات الألوهية الكاملة وسيكون لهذه العقول دورها الكبير في مذهب الفيض عند الإسلاميين، ولم يظن فلاسفة الإسلام إلى أن وضع هذه العقول التي تعد آلهة صغارا إلى جوار الله إنما يتعارض مع ما خصوا به الله من صفات فعلية ثبوتية سامية بسبب النصوص الدينية^(٤). وهكذا انزلت أقدام فلاسفة المسلمين إلى الهاوية بسبب محاولاتهم التوفيق بين الدين والفلسفة لإرضاء كل منهما.

* المبحث الثالث : موقف ابن تيمية من نظرية الفيض الأفلوطينية :

يتضح مما سبق أن فلاسفة المسلمين استفادوا كثيراً من نظرية الفيض الأفلوطينية ، وعدوها طوق النجاة للهروب من قول أرسطاطاليس بقم العالم. ولكنه في المقابل نجد من المسلمين من رفض تلك النظرية نظراً لما تحتويه من أفكار تعارض الإسلام. ومن هؤلاء شيخ الإسلام ابن تيمية. وفيما يلي سنحاول استجلاء حججه في موقفه الرافض لهذه النظرية فيما يتعلق بمسألة العقول المفارقة وكونها تقابل في الدين الإسلامي أحد مخلوقات الله تعالى وهي الملائكة.

بداية : من الضروري أن ننوه إلى أن ابن تيمية يعتقد أنه لا يمكن أن نقبل رأياً من الآراء إلا إذا كان مدعوماً بالحجج والأدلة التي تؤكد ، وما عدا ذلك من الآراء فهو غير مقبول على الإطلاق. ومن هنا فإن كل ما يطرحه الصابئة^(٥) والمتفلسفة والمتكلمون والصوفية والباطنية والقرامطة وغيرهم من

(٤) للمرجع السابق : ص ٢٠٦ - ٢٠٧ .

(٥) الصابئة نوعان : صابئة حنفاء موحدون ، وصابئة مشركون . والصف الأول : هم الذين أتى الله تعالى عليهم بقوله : " إن الذين آمنوا والذين هادوا وال نصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا قلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون " (البقرة / ٦٢) . فهؤلاء كانوا يدينون بالتوراة قبل النسخ والتبديل. وكذلك الذين

أراء لا تُقبل إلا إذا كانت مؤكدة بالأدلة والحجج التي تؤكد صحتها، يقول: " فإذا سئلنا عن كلام يقولونه - يقصد للصابئة - هل هو حق أم باطل ؟ ومن أين يتبين الحق فيه والباطل ؟ قلنا : من القول بالحجة والدليل ، كما كان المشركون وأهل الكتاب يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مسائل، أو يناظرونه ، وكما كانت الأمم تجادل رسلها : إذ كثير من الناس يدعى موافقة الشريعة للفلسفة^(١). ومن هذا الأساس الممتن ينطلق ابن تيمية في موقفه من نظرية الفيض الأفلوطينية ، فهو يقبلها برمتها أو بعضها إذا كانت مفرداتها مقرونة بأدلة أو حجج، والعكس صحيح فهو يرفضها كلية أو أجزاء منها بالأدلة والحجج على ذلك.

ويعتقد ابن تيمية من هذا المنطلق أنه يجب تحديد معاني بعض الألفاظ الواردة في هذه النظرية ، ومعرفة ما إذا كانت دلالاتها في اللغة اليونانية توافق مدلولاتها في اللغة العربية وبخاصة مصطلحات العقل والنفس. فقد وردت هذه المصطلحات في نظرية الفيض أو الصدور أو نظرية العقول العشرة والنفوس التسعة - على نحو ما سماها فلاسفة المسلمين - كثيراً، حيث نجد للعقل الأول يفيض عن الواحد (ولجب الوجود بذاته)، ويفيض كذلك العقل الثاني عن العقل الأول ، ونجد أيضاً لكل فلك - بحسب النظرية - عقلاً ونفساً ، يقول : " قولكم "

دانسوا بالإنجيل قبل النسخ والتبديل . والصابئون الذين كانوا قبل هؤلاء كالمستبشرين لملة إبراهيم عليه السلام ... ثم إن الصابئين أيدعوا الشرك ففسلوا مشركين . والفلاسفة المشركون من ذلك الصنف. ولما قدماء الفلاسفة الذين كانوا يسمون الله وحده لا يشركون به شيئاً ، ويؤمنون بأن الله محدث لهذا العالم ويقولون بمعاد الأبدان ، فأولئك من الصابئة الحنفاء الذين أنكى الله تعالى عليهم ... للمزيد من للتوضيح ينظر : نقض المنطق : ابن تيمية ، ص ٢٨٨ - ٢٨٩ .

(١) نقض المنطق : ابن تيمية ، ص ٩٨ - ٩٩ .

عقل ونفس " لغة لكم ، فلا بد من ترجمتها ، وإن كان اللفظ عربياً فلا بد من ترجمة المعنى. فيقولون : للعقل هو الروح المجردة عن المادة ، وهي الجسد وعلائقها ، وسموه عقلاً ، ويسمونه مفارقاً ، ويسمون تلك المفارقات للمواد لأنها مفارقة للأجساد ، كما أن روح الإنسان إذا فارقت جسده كانت مفارقة للمادة التي هي الجسد ، والنفس التي هي الروح المنيرة للجسم ، مثل نفس الإنسان إذا كانت في جسده ، فمتى كانت في الجسم كانت محركة له. فإذا فارقت صارت عقلاً محضاً ، أي يعقل العلوم من غير تحريك بشيء من الأجسام ، فهذه العقول والنفوس. وهذا الرأي الذي ذكرناه من أحسن الترجمات عن معنى العقل والنفس وأكثرهم لا يحصلون ذلك" (١). ونظراً لعدم تحديد معاني الألفاظ والمصطلحات المستخدمة في هذه النظرية ومعرفة دلالاتها في اللغة العربية، تأول بعض المسلمين - من وجهة نظر ابن تيمية - بعض الألفاظ والمصطلحات الواردة فيها ووقفوا بينها وبين ما يقابلها في اللغة العربية ، وذلك يرجع بطبيعة الحال إلى اعتقادهم إمكان التوفيق بين الدين الإسلامي والفلسفة. فيذكر ابن تيمية أن الباطنية في هذا السياق تأولوا "الروح" وقالوا: إنه "النفس الكلية" وكذلك "القلم" هو "العقل الفعال" ، كذلك الكوكب والشمس والقمر التي رآها إبراهيم عليه السلام "النفس" و"العقل الفعال" و"العقل الأول". وتأولوا الملائكة كذلك وغيرها من التأويلات التي تكحضيها نصوص القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة (٢).

وأشار ابن تيمية إلى هذه المسألة في كثير من مؤلفاته، حيث نجد من ذلك - على سبيل المثال لا الحصر - أن معنى العقل عند المسلمين يختلف عن معناه عند فلاسفة اليونان، يقول: "وأيضاً و"العقل" في لغة الرسول وأصحابه

(١) المرجع السابق : ص ٩٩ .

(٢) كتاب الرد على المنطقيين : ابن تيمية ، ص ٢٨١ .

وأتمه عرض من الأعراض، يكون مصدر عقل يعقل عقلاً كما في قوله: " لعلمهم يعقلون " و" لعلمكم تعقلون " و" لهم قلوب لا يعقلون بها " ونحو ذلك (١٠). وقد يراد به " الغريزة" التي في الإنسان. قال أحمد بن حنبل والحاثر المحاسبي ، وغيرهما : " إن العقل غريزة " ... والعقل في لغة فلاسفة اليونان جوهر قائم بذاته (١١) فأين هذا من هذا ؟ .. (١٢).

وينتقل ابن تيمية إلى عرض موقفه من الآراء الواردة في نظرية الفيض وعلى رأسها أن أول ما صدر أو فاض عن الولد هو العقل. فيذكر ابن تيمية أن فلاسفة المسلمين زعموا : أن أول مخلوق هو العقل بهدف التوفيق بين الدين والفلسفة أقصد التوفيق بين الإسلام ونظرية الفيض، فيذكر ابن تيمية أن زعمهم فاسد؛ لأن الحديث الذي يعتمدون عليه ضعيف ، وهو حجة عليهم وليس حجة لهم يقول : " إن قوله: " أول ما خلق الله العقل" هو حجة لهم على "العقل الأول" ، ويسمونه " القلم " ليجعلوا ذلك مطابقاً لقوله: " أول ما خلق الله القلم " حديث العقل ضعيف باتفاق أهل المعرفة بالحديث . كأبي حاتم بن حبان ، وأبي جعفر العجلي وأبي الحسن الدارقطني ، وأبي الفرج بن الجوزي ، وغيرهم ... ومع هذا فلفظه " أول ما خلق الله العقل قال له: قبل، فأقبل. فقال له: أنبر ،

(١٠) " لعلمهم يعقلون" لم يرد ذلك النص في القرآن الكريم ، ولعله خطأ مطبعي ، " لعلمكم تعقلون " (البقرة / ٧٣) ، (الأنعام / ١٥٦) ، " ولهم قلوب لا يعقلون بها " لم يرد ذلك النص في القرآن الكريم ، ولعله خطأ مطبعي ، وما ورد " لهم قلوب لا يفقهون بها " (الأعراف / ١٧٩) ، ولهم قلوب يعقلون بها " (الحج / ٤٦) .

(١١) Aristotle: De Anima : book I , 4 , 4.8 b ,

وللمزيد من التوضيح ينظر : تاريخ الفلسفة الغربية : برتراند راسل ، للكتاب الأول ، الفلسفة القديمة ، ص ٢٧٤ .

(١٢) كتاب الرد على المنطقيين : ابن تيمية ، ص ٢٧٦ .

فأدبر. فقال: "وعزتي ! ما خلقت خلقاً أكرم على منك ، فبك آخذ ، وبك أعطي ، وبك للثواب ، وبك العقاب " فإن كان الحديث صحيحاً فهو حجة عليهم؛ لأن معناه أنه خاطب العقل في أوقات خلقه بهذا الخطاب وفيه أنه لم يخلق خلقاً أكرم عليه منه. فهذا يدل على أنه خلق قبله غيره" (١) وعموماً فإن هذا الحديث لا يتفق مع ثوابت الإسلام لكنه مع الأسف الشديد انتشر بسرعة؛ "ويحرص على إذاعته في البيئات الإسلامية المتحررة التي أضافت إلى الإسلام أفكاراً أفلاطونية أو صيغت إسلامها بطابع أفلاطوني (مثل إخوان الصفاء والإسماعيلية والمتصوفة). ولكنه لم يخترع في هذه البيئات ، إنما هي تلقفته فرحبت به لحر تحبيب ، وصادف هوى في نفسها فحرصت عليه وتعلقت به ، وأهابت به في كل مرة كان فيها ملائماً لنظرياتهم ، مؤيداً لمذاهبهم. أما البيئات السنية فكان طبيعياً أن تأخذه على تلك البيئات المتحررة باعتباره حديثاً موضوعاً قصد به إلى تأييد اتجاه معين" (٢).

ويذكر ابن تيمية أن العرب مع شركهم وكفرهم يعدون الملائكة مخلوقين، وكان بعضهم يزعم أنهم بنات الله تعالى ، مؤكدين على أنهم محدثون. وعند ابن تيمية أن ما يدعيه الصابئة شر مما يزعمه المشركون (٣). ولأجل ذلك بنى ابن تيمية العقول إلى أن ما يزعمه الصابئة من أن العقول المفارقة هي الملائكة التي أخبر بها الرسل زعم باطل ، وإن كانت حجة الصابئة هي التوفيق بين الدين والفلسفة. ولقد غالى الصابئة في مزاعمهم فعادوا الملائكة " للقوى

(١) المرجع السابق : ص ٢٧٦ ، وللمزيد من التوضيح ينظر : منهاج السنة النبوية : ابن تيمية ، ج ١ ، ص ٣٦١-٣٦٢ ، للجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح : ابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٢١٨-٢١٩ .

(٢) العناصر الأفلاطونية المحدث والغنوصية في الحديث: لاجنتس جولد تسهير، ص ٢٢١.

(٣) كتاب الرد على المنطقيين: ابن تيمية، ص ١٠٢ .

الصالحة في النفس " و" الشياطين القوى الخبيثة " وهذا معلوم فساد بالدلائل العقلية ومن الدين بالضرورة ، لذلك شرك هؤلاء أشنع من شرك مشركي العرب^(١).

وللملائكة عند الصابئة ممن آمن بالنبوات هي " العقول العشرة " على نحو ما ذكر الفارابي وابن سينا ، وهي عندهم قديمة أزلية ، ويزعمون أن العقل بمثابة رب ماعدا الله تعالى ، وهذا ما لم يدعيه أحد من اليهود والنصارى ومشركي العرب ، أعنى لم يزعم أحد منهم أن ملكا من الملائكة رب العالم كله. وكذلك زعمهم أن العقل الفعال مبدع لما تحت فك القمر ، فهذا كفر لم يدّعه أحد من كفار أهل الكتاب ومشركي العرب^(٢).

وكل هذه المزاعم السابقة من قبل الصابئة وغيرهم فاسدة ، ويبين ابن تيمية فسادها. فزعمهم أن للملائكة قديمة أو مبتدعة فاسدة؛ لأن الملائكة مخلوقة عن مادة سابقة عليها ، يقول : " وإذا ادعوا أن " العقول " التي أثبتوها هي " الملائكة " في كلم الأنبياء فقط ثبت بالإجماع أن الله خلق الملائكة ، بل خلقهم من مادة كما ثبت في صحيح مسلم ، عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " خلق الله الملائكة من نور ، وخلق اللجان من نار ، وخلق آدم مما وصف لكم " ^(٣) فبين أن الملائكة مخلوقون من مادة موجودة قبلهم. فأين

(١) المرجع السابق: ص ١٠٦ .

(٢) المرجع السابق: ص ١٩٧ - ١٩٨ ، منهاج السنة النبوية: ابن تيمية، ج ١ ، ص ١٦٣ - ١٦٤ .

(٣) ورد في صحيح مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " خلقت الملائكة من نور وخلق اللجان من نار وخلق آدم مما وصف لكم " ، للجامع الصحيح : الإمام الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري للنيسابوري، ج ٧ ، كتاب الزهد والرفاق ، باب في أحاديث متفرقة ، ص ٢١٨ .

هذا من قول من ينفي الخلق عنها ؟ ويقول إنها مبتدعة لا مخلوقة ، أو يقول إنها قديمة أزلية لم تكن من مادة أصلاً " (١) .

وفيما يتعلق بقول فلاسفة المسلمين أمثال الفارابي وابن سينا أن العقل الفعال هو جبريل عليه السلام ، فإنهم يقولوا ذلك نظرا لمحاولاتهم المتكررة للتوفيق بين الدين والفلسفة ، ومن هذا المنطلق يتأولون بعض آيات الذكر الحكيم على نحو يتفق مع صفات العقل الفعال. يقول : " وقد قال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُطَاعٌ ثَمَّ أَمِينٍ * وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ * وَقَدْ رَآهُ بِالْأَفْقِ الْأَيْمَنِ * وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ ﴾ " (٢) : ... وزعم بعض المتفلسفة أن هذا هو " العقل الفعال " لأنه دائم الفيض. فيقال : قد قال: ﴿لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مُطَاعٌ ثَمَّ﴾ . و " العقل للفعال " لو قدر وجوده فلا تأثير له فيما ثم ، وإنما تأثيره عندكم فيما تحسث ذلك للقرر. فكيف ولا حقيقة له. " (٣) وهذا تأويل فاسد لأن جبريل عليه السلام ملك منفصل عن الرسول يبلغ كلام الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم، ويؤكد على ذلك النص الدين وإجماع المسلمين (٤).

: وبالنسبة لعدد العقول والنفوس الواردة في نظرية الفيض أو الصدور الواردة عند المتفلسفة فهو لا يمثل عدد الملائكة على نحو ما ورد في القرآن

(١) كتاب الرد على المنطقيين : ابن تيمية ، ص ١٩٧ - ١٩٨ .

(٢) سورة التكويد .

(٣) كتاب الرد على المنطقيين : ابن تيمية ، ص ٢٧٨ .

(٤) منهاج السنة النبوية : ابن تيمية ، ج ١ ، ص ٤٢٨ - ٤٢٩ .

(٥) سورة المنذر .

الكريم والسنة الشريفة، يقول: "وملائكة الله لا يحصى عددهم إلا الله، كما قال تعالى (٣٣): ﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَفِيقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَرْذُقَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا وَلَا يُرْنَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ (٤)".

ويستطرد ابن تيمية موضحاً أن ما ذكره المتفلسفة من أن عدد العقول والنفوس الذي زعموه هو نفس العدد الوارد في القرآن الكريم هو زعم باطل، وهكذا يفضح ابن تيمية جهل المتفلسفة، يقول: "وقيل لهم: الذي في الكتاب والسنة من ذكر الملائكة وكثرتهم أمر لا يحصر، حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم: "أطلت السماء وحق لها أن تظ ما فيها موضع أربع أصابع إلا ملك قائم أو قاعد أو راكع أو ساجد" (٥٥٥) وقال الله (٥٥٥٥): ﴿تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَمْعُرُنَ مِن فَوْقِهِنَّ وَالْمَلَائِكَةُ يَسْبِحُونَ يَحْمَدُ رَبَّهُمْ وَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي الْأَرْضِ إِلَّا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾.

(٤) نقض المنطق: ابن تيمية، ص ١٠٠ - ١٠١.

(٥٥٥٥) ورد في سنن الترمذي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إني أرى ما لا ترون وأسمع ما لا تسمعون أطلت السماء وحق لها أن تظ ما فيها موضع أربع أصابع إلا وملك واضع جبهته ساجداً لله، والله لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً وما تلذختم بالنساء على الفرش ولخرجتم إلى الصعدات تجأرون إلى الله لو أدت أنى كنت شجرة تعضد... قال أبو عيسى حديث حسن غريب. الجامع الصحيح: سنن الترمذي: أبي محمد بن عيسى بن سورة، ج ٤، كتاب الزهد، باب ٩ - (في قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً" حديث رقم ٢٣١٢، ص ٤٨١ - ٤٨٢.

(٥٥٥٥٥) سورة الشورى.

مفهوم الفيض عند أفلاطون وموقف فلاسفة المسلمين ومفكرهم منه فكر وإبداع

فمن جعلهم عشرة أو تسعة أو زعم أن للتسعة عشر على سقر^(٥) هم العقول والنفوس فهذا من جهله بما جاء عن الله ورسوله، وضلاله في ذلك بين^(١).

كذلك صفات الملائكة الواردة في القرآن الكريم والسنة الشريفة كثيرة جدا إذا ما قورنت بعدد الصفات التي نسبها المتكلمة للعقول والنفوس ، يقول : " إذ لم تتفق الأسماء في المسمى ولا في قدره ، وكما تكون الألفاظ المترادفة. وإنما اتفق المسميان في كون كل منهما روحا متعلقا بالسموات. وهذا من بعض صفات ملائكة السموات ، فالذي أثبتوه [هو] بعض الصفات لبعض الملائكة، وصفاتهم وأقدارهم وأعدادهم في غاية القلة لقل مما يؤمن به السامرة من الأنبياء، إذ هم لا يؤمنون بنبي بعد موسى ويوشع، كيف وهم لم يثبتوا للملائكة من الصفة إلا مجرد ما علموا من نفوسهم مجرد العلم للعقول، والحركة الإرادية للنفوس"^(٢).

وبعد أن يرفض ابن تيمية ما نسبته الفلاسفة من صفات قليلة للملائكة ، فإنه يبين علوم الملائكة وأعمالهم وإرادتهم وغيرها من الصفات العديدة التي لا يستطيع إنسان أن يحصيها ، يبينها ابن تيمية معتمدا على كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة ، يقول : " ومن المعلوم أن الملائكة لهم من العلوم والأحوال والإرادات والأعمال ما لا يحصيها إلا نوح الجلال ، في القرآن بالتصريح والعبادة لله أكثر من أن يذكر هنا كما ذكر تعالى في خطابه للملائكة وأمره لهم بالسجود لأدم ، وقوله تعالى^(٣) : ﴿ فَإِنْ اسْتَكْبَرُوا فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ

(٥) سورة القمر/ ٤٨ ، سورة المدثر/ ٢٧، ٢٦، ٤٢.

(١) نقض المنطق : ابن تيمية ، ص ١٠١ .

(٢) المرجع السابق : ص ١٠١ .

(**) سورة فصلت .

يَسْجُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْأَمُونَ ﴿١٠٠﴾ وَقَوْلُهُ تَعَالَى ﴿١٠١﴾: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ عَلَى عِبَادٍ مُّكْرَمُونَ﴾ * لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ * يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَىٰ وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ * وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِنْ دُونِهِ فَذَكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ ﴿١٠٢﴾ (٣) (١٠٠٠).

(•••) سورة الأنبياء .

(٣) خفض للمنطق : ابن تيمية ، ص ١٠١ - ١٠٢ .

(*) يذكر ابن تيمية في هذا الموضوع كثيراً من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة التي تبين أحوال الملائكة ، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر : ... : قوله تعالى (٤٠ / سورة غافر) : [٧٠ الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا) ، وقوله تعالى (٢ / سورة البقرة) : [٢٨٥ كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله] ... وبالنسبة للأحاديث الأدبية الشريفة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر : في حديث المعراج عن النبي صلى الله عليه وسلم - لما ذكر صعوده إلى السماء السابعة قال : " فرغ لي البيت المعمور ، يصلى فيه كل يوم سبعون ألف ملك ، إذا خرجوا لم يعدوا آخر ما عليهم " ... وقال صلى الله عليه وسلم " إذا قال الإمام سمع الله لمن حمده ، فقولوا : اللهم ربنا ولك الحمد فإنه من وافق قوله قول الملائكة غفر له ما تقدم من ... وينتهي ابن تيمية بعد ذكره لأحوال الملائكة من خلال آيات الذكر الحكيم والأحاديث النبوية الشريفة إلى أن هذه الأوصاف لا يمكن أن تكون على غرار ما وصف به المتفلسفة العقول والفنوس أو أن يكون جبريل عليه السلام هو العقل الفعال ... للمزيد من التوضيح ينظر : نقض المنطق : ابن تيمية ، ص ١٠١ - ١٠٦ ، كتاب الرد على المنطقيين : ابن تيمية ، ص ٢٧٨ .

بالنسبة للحديث الأول الوارد في هذا اللمع فله ورد في صحيح البخاري على النحو التالي: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "بينا أنا عند البيت بين النائم واليقظان

وذكر يعنى رجلاً بين الرجاين فأُتيت بطست من ذهب مليء حكمة وإيماناً فشق من النحر إلى مرق البطن ثم غسل البطن بماء زمزم ثم ملئ حكمة وإيماناً وأُتيت بداية أبيض دون البغل وفوق الحمار لا يرقق فانطلقت مع جبريل حتى أتينا السماء الدنيا، قيل: من هذا قال جبريل قيل من معك قيل محمد وقد أرسل إليه قال نعم قيل مرحباً به ولنعم المجيء، فأُتيت على آدم فسلمت عليه فقال: مرحباً بك من ابن نبي فأُتينا السماء الثانية قيل من هذا قال جبريل قيل من معك قال محمد قيل أرسل إليه قال نعم قيل مرحباً به ولنعم المجيء جاء، فأُتيت على عيسى ويحيى فقالا مرحباً بك من أخ ونبي فأُتينا السماء الثالثة قيل من هذا قيل جبريل قيل من معك قيل محمد قيل وقد أرسل إليه قال نعم قيل مرحباً به ولنعم المجيء جاء، فأُتيت على يوسف فسلمت عليه فقال مرحباً بك من أخ ونبي، فأُتينا السماء الرابعة قيل من هذا قيل جبريل قيل من معك قيل محمد قيل وقد أرسل إليه قيل مرحباً به ولنعم المجيء جاء فأُتيت على إدريس فسلمت عليه فقال مرحباً من أخ ونبي فأُتينا السماء الخامسة قيل من هذا قال جبريل قيل ومن معك قيل محمد وقد أرسل قال نعم قيل مرحباً به ولنعم المجيء جاء فأُتينا على هارون فسلمت عليه فقال مرحباً بك من أخ ونبي فأُتينا على السماء السادسة قيل من هذا قيل جبريل قيل من معك قيل محمد قيل وقد أرسل إليه مرحباً به ولنعم المجيء جاء فأُتيت، على موسى فسلمت عليه فقال مرحباً بك من أخ ونبي فلما جاوزت بكى فقيلاً ما أبكىك قال يارب هذا الغلام الذي بعث بعد يدخل الجنة من أمته أفضّل مما يدخل من أمتي فأُتينا السماء السابعة قيل من هذا قيل جبريل قيل من معك قيل محمد قيل وقد أرسل إليه مرحباً به ولنعم المجيء جاء، فأُتيت على إيزاهيم فسلمت عليه فقال مرحباً بك من ابن نبي فرفع لي البيت المعمور فسألت جبريل فقال هذا البيت المعمور يصلي فيه كل يوم سبعون ألف ملك إذا خرجوا لم يعودوا إليه آخر ما عليهم ورفعت لي سدرة المنتهى فإذا نبتها كأنه قلال هجر وورقها كأنه أذان لقبول فسي أصلها أربعة أنهار نهران بطنان ونهران ظاهران، فسألت جبريل فقال: أما للباطنان فسي اللجنة ولما للظاهران للتليل والفراث ثم فرضت على خمسون صلاة، فأُقبلت حتى جئت موسى فقال ما صنعت قلت فرضت على خمسون صلاة، قال أنا أعلم بالناس منك عالجت بنى إسرائيل أشد معالجة وإن أمتك لا تطيق فأرجع إلى ربك

ويشير ابن تيمية إلى أن المتفلسفة غالوا في افتراءاتهم من زعمهم أن العقول والنفوس - التي ادعوا أنها الملائكة - ولدها الله تعالى ، وهذا محض افتراء وكذب على الله تعالى ، وقد ورد ذلك في القرآن الكريم ، يقول : " وهذا مما رده الله ونزه نفسه عنه ، وكذب قائله ، وبين كذبه بقوله : ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفْوَ أَحَدٍ﴾ ^(*) وقال تعالى ^(**) : ﴿أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ إِفْكَهِمْ لَيَقُولُونَ وَلَدَ اللَّهُ. وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ - إلى قوله : ﴿اصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُبِينٌ فَاتَّقُوا بَکْتَابَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ ويقول ^(***) : ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ﴾ وقوله تعالى : ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا

فمسله فرجعت فسألته فجعلها أربعين ثم مثله ثلاثين ثم مثله فجعل عشرين ثم مثله فجعل عشراً ، فأتيت موسى فقال مثله فجعلها خمسا فأتيت موسى فقال ما صنعت قلت جعلها خمسة قلت سلمت بخير فنودي إلي قد أمضيت فريضتي وخففت عن عبادي وأجزى الصنة عشراً " ... صحيح البخاري : تصنيف الإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري ، ٥٩ - كتاب بدء الخلق ، ٦ - باب ذكر الملائكة صلوات الله عليهم ، حديث رقم : ٣٢٠٧ ، ص ٥٨٠ - ٥٨١ . وبالنسبة للحديث الثاني الوارد في هذا الهامش فإنه ورد في سنن الترمذي على النحو التالي : قال النبي صلى الله عليه وسلم : " إني أرى ما لا ترون وأسمع ما لا تسمعون أطت السماء وحق لها أن تنط ما فيها موضع أربع أصابع إلا وملك واضع جبهته ساجداً لله والله لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً وما تلتذثتم بالنساء على الفرش ولخرجتم إلى الصعدات تجارون إلى الله لو دنت لني كنت شجرة تعضد " ... المصدر السابق : ١٠ - كتاب الآذان ، ١٢٥ - باب فضل اللهم ربنا ولك الحمد ، ص ١٤١ .

(*) سورة الإخلاص : ٣ - ٤ .

(**) سورة الصافات .

يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون) (****) وقال تعالى (*****):
 ﴿إِنْ يَسْتَكْفِ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ وقال تعالى
 (*****): ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا ۚ لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا ۚ تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَطَّرْنَ
 مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَخَرُّ الْجِبَالُ هَدًّا ۚ أَنْ دَعَا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا ۚ وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ
 يَتَّخِذَ وَلَدًا ۚ إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا ۚ لَقَدْ أَحْصَاهُمْ
 وَعَدَّهُمْ عَدًّا ۚ وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ (١). ولم نقف الصابئة عند ذلك أعني
 جعلهم الملائكة مولدة ومعلولة لله تعالى بل إنهم زعموا كذلك لأنها فائضة عن
 الله تعالى بغير مشيئته وقدرته وعلمه بعبارة أخرى إنها صدرت عنه على جهة
 اللزوم أو وفقاً للضرورة. ويعترض ابن تيمية على مزاعم المتفلسفة ، ويذكر أن
 الملائكة ليست كذلك بل إنها المدبرات والمقسمات لما في السموات والأرض ،
 وهي ليست على نحو ما ذكر الصابئة ، ويدعم ذلك عند ابن تيمية أنه لا يوجد
 من السلف من قال بزعمهم، يقول: " وملائكة الله الذين ينبر بهم أمر السماء
 والأرض، وهم المدبرات أمراً والمقسمات أمراً التي أقسم الله بها في كتابه -
 ليست هي الكواكب عند أحد من سلف الأمة، وليست الملائكة هي " العقول "
 و" النفوس " التي يثبتها للفلاسفة المشاؤون أتباع أرسطو ونحوهم. كما قد بسط
 الكلام عليهم في غير هذا الموضع ، وبين خطأ من يظن ذلك ويجمع بين ما

(*** سورة الأنعام

(****) سورة الأنبياء: ٢٦ - ٢٨ .

(*****) سورة النساء .

(*****) سورة مريم .

(١) نقض المنطق : ابن تيمية ، ص ١٠٦ - ١٠٧ .

قالوه وبين ما جاءت به الرسل" (١). نستنتج من ذلك أن ابن تيمية لا يوجه نقده فحسب لفلاسفة المسلمين للقائلين بهذه النظرية بل يوجه نقده كذلك لزعيمهم أرسطاطاليس الذي قال بنظرية العقول المفارقة التي أخذها عنه أفلوطين صاحب نظرية الفيض. ويرفض ابن تيمية كذلك توثيق فلاسفة المسلمين بين القول بالعقول على نحو ما ورد في نظرية الفيض وبين الملائكة على نحو ما ورد في القرآن الكريم والسنة الشريفة.

ويستمر ابن تيمية في حفض افتراءات الصابئة مما وصفوا به للملائكة بصفات ليست لهم ، فهم على نحو ما ورد في النص الديني عباد الله تعالى على غرار كافة ما خلق الله تعالى ، يقول : " فأخبر - يقصد الله تعالى في قرآنه - أنهم معبودون، أي مذلون مصرفون مدينون متهورون ليسوا كالمعلول المتولد تولدا لازما لا يتصور أن يتغير ذلك. وأخبر أنهم عباد الله، لا يشبهون به كما يشبه المعلول بالعله، ولولد بالولد، كما يزعم هؤلاء الصابئة. وقال تعالى (٢): ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ (٣).

ويستطرد ابن تيمية موضحاً أن كل معلول يقترن بعله، والموجد إذا كان واحداً فلا يكون علة، أما التولد فيكون عن طريق زوجين، فتعالى الحي القيوم أن يكون علة أو أن يكون عنه تولداً، كذلك من المحال قولهم إن الولد يصدر عنه واحد ولا تصدر عنه كثرة؛ لأن صدور الكثرة عنه يعنى تعدد في ذاته وهذا محال أيضاً، يقول: "ولذلك قال سبحانه: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا

(١) كتاب الرد على المنطقيين: ابن تيمية، ص ٢٧٥، مجموع الفتاوى: ابن تيمية، م ٩، ص

(٢) سورة البقرة .

(٣) نقض المنطق : ابن تيمية ، ص ١٠٧ .

لَهُ بَيِّنٌ وَبَيِّنَاتٍ يَغْيِرُ عِلْمَ سُبْحَانَهُ وَسَالَى عَمَّا يَصِفُونَ* يَدْعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (**) فبين القرآن أنهم أخطأوا طريقة القياس في العلة والتولد حيث جعلوا العالم يصدر عنه بالتعليل والتولد. وكذلك قال (***): (وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) خلاف قولهم: إن المصادر عنه ولحد. وهذا وفاء بما ذكره الله تعالى من قوله: (وَأَن يَأْتِيَكَ بِسُلٍّ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا) (****) إذ قد تكفل بذلك في حق كل من خرج من أتباع الرسول، فقال تعالى (*****): (تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا) [فذكر] الوجدانية والرسالة إلى قوله: (وَيَوْمَ يَعْصُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا* يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا* لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا) فكل من خرج من أتباع الرسول فهو ظالم بحسب ذلك. والمبتدع ظالم بقدر ما خالف من سنته (٣).

نستنتج مما سبق أن ابن تيمية يرى أن القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد زعم فاسد، فإن الله تعالى لا يتولد عنه شيء، فتعالى الله عما يزعمون،

(**) سورة الأنعام: ١٠٠ - ١٠١ .

(***) سورة الذاريات .

(****) سورة الفرقان: ٣٣ .

(*****) سورة الفرقان .

(٣) نقض المنطق: ابن تيمية، ص ١٠٧ - ١٠٨ .

وإنما يكون خلق الموجودات عن طريق للزوجين، يقول: " ولهذا قال مجاهد. ونكره البخاري في صحيحه - في الشفع والوتر: إن الشفع هو الخلق، فكل مخلوق له نظير، والوتر هو الله الذي لا شبيه له " فقال: (أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَكَدٌ وَكَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً) ^(١) وذلك أن الآثار الصادرة عن العال للمتولدات في الموجودات لا بد فيها من شيئين، أحدهما يكون كالأب والآخر يكون كالأم القابلة. وقد يسمون ذلك الفاعل والقابل كالشمس مع الأرض، والنار مع الحطب، فأما صدور شيء واحد فهذا لا وجود له في الوجود أصلاً ^(٢). وهكذا يكون رأى الصابئة أو المتفلسفة بتولد أو صدور أو فيض واحد عن الله تعالى قولاً باطلاً. وقد ثبت بطلان ذلك بواسطة كل من قياس الشمول وقياس التمثيل ^{(٣) (٢)}.

(١) ورد في صحيح البخاري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " الله سمعة وتسمعون اسماً - مائة إلا واحداً - لا يحفظها أحد إلا دخل الجنة، وهو وتر يحب الوتر "، فتح للباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: الإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ٨٠ - كتاب الدعوات، ٦٨ - باب الله مائة اسم غير واحدة، حديث رقم ٦٤١٠، ص ٢١٤، ٢٢١.

(٢) نقض المنطق: ابن تيمية، ص ١٠٧ - ١٠٨.

(٣) كتاب الرد على المنطقيين: ابن تيمية، ص ٢١٩.

(٤) القياس هو قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم شيء ما آخر من الاضطراب لوجود تلك الأشياء الموضوعية بذاتها. وللقياس أنواع عديدة: منها قياس التمثيل وهو استدلال بجزئي على جزئي آخر، وقياس الشمول هو استدلال بكلي على جزئي. والأول يفيد اليقين والثاني يفيد الظن. وكلاهما يعود إلى الآخر؛ ولأجل ذلك يمكن جعل قياس التمثيل قياس شمول والعكس صحيح. ولذلك هما متلازمان. والقول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد باطل في كلا القياسين. للمزيد من التوضيح ينظر: مصطلحات علم المنطق عند العرب: د. فريد جبر وآخرين، ص ٦٩١، ٧٠٢ - ٧٠٣.

وينتقد ابن تيمية أساليب التشبيه والاستعارة التي استخدمها للصائبة أو المتفلسفة وأشباههم لأجل تصوير كيفية فيض أو الأشياء عن الواحد صدورها، يقول: "وأما تشبيههم ذلك بالشعاع مع الشمس، وبالصوت كالطين مع الحركة والنقر فهو أيضاً حجة لله ورسوله والمؤمنين عليهم. وذلك أن الشعاع إن أريد به نفس ما تقوم بالشمس: فذلك صفة من صفاتها، وصفات الخالق ليست مخلوقة، وهي من العالم الذي فيه للكلام ... وإن أريد بالشعاع ما ينعكس على الأرض فذلك لا بد فيه من شئين، وهو الشمس التي تجرى مجرى الأب الفاعل والأرض التي تجرى مجرى الأم القابلة، وهي الصائبة للشمس ... وكذلك للصوت لا يتولد إلا عن جسمين يقرع أحدهما الآخر أو يقطع عنه فيتولد للصوت في أجسام العالم عن أصليين يقرع أحدهما الآخر أو يقطع عنه ... فمهما احتموا به من القياس، فالذي جاء الله به هو الحق وأحسن تفسيراً، وأحسن بياناً وإيضاحاً للحق وكشفاً له" (١).

ويشير ابن تيمية إلى زعم الصائبة أو المتفلسفة أن العقول والنفوس كالآباء والأمهات، وأنها كذلك آلهة صغرى، يقول: "وأيضاً فجعلهم - يقصد العقول والنفوس - علة تامة لما فيها، ومؤكدة له، وموجبة له حتى يجعلونها مبادئنا، ويجعلونها لنا كالآباء والأمهات، وربما جعلوا العقل هو الأب، والنفس هي الأم. وربما قال بعضهم: للوالدان العقل والطبيعة، كما قال [ابن عربي] صاحب الفصوص في قول نوح: (اغفر لي ولوالدي) (٢) أي من كنت نتيجة عنهما، وهما العقل والطبيعة وحتى يسمونها الأبواب والآلهة الصغرى، ويعبدونها. وهو كفر مخالف لما جاءت به الرسل ... وبهذا وصف بعض السلف

(١) نقض المنطق : ابن تيمية ، ص ١٠٨ - ١٠٩ .

(٢) سورة نوح / ٢٨ .

الصابئة بأنهم يعبدون الملائكة. وكذلك في الكتب المعربة عن قنماتهم: أنهم كانوا يسمونها الآلهة والأرباب الصغرى، كما كانوا يعبدون الكواكب أيضاً^(١).

وهكذا لا يكتفي ابن تيمية بعرض آراء الصابئة أو المتفلسفة والقول بأنها مخالفة لما جاءت به الرسل للتكليل على فسادها بل إنه يورد النص الديني قرأناً وسنة الذي ينحصر تلك الآراء، وهو في ذلك يتميز بالدقة والموضوعية، فهو لا ينقد رأياً إلا ويصحبه بالدليل على ذلك. وبالنسبة لزعمهم أن العقول والنفوس آلهة فهو يورد النص للقرآني المبين والمؤكد على ذلك، يقول: " والقرآن ينفي أن تكون أرباباً - يقصد العقول والنفوس -، لو أن تكون آلهة، ويكون لها غاية ما للرسول الذي لا يفعل إلا بعد أمر مرسله، ولا يشفع إلا بعد أن يؤذن له في الشفاعة. وقد رد الله على من زعمه من العرب والروم وغيرهم من الأمم، فقال تعالى (٢): «وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ» وقال تعالى: «وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ»^(٣) يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون^(٤) قال تعالى (٥): «ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهَا مِنْ شَرِكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَوِيرٍ*وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ» ... وقال تعالى (٦): «وَكَمْ

(١) نقض المنطق : ابن تيمية ، ص ١٠٩ .

(٢) سورة آل عمران .

(٣) سورة الأنبياء / ٢٦ .

(٤) سورة مباء .

(٥) سورة للنجم .

مَنْ مَلَكَ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تَنْبِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى) (١) وعلى هذا النحو ليس له نصيب من الحقيقة ما يدعيه الفلاسفة والقرامطة ومن وافقهم من الباطنية والملاحدة والصوفية وغيرهم من أهل الجهل أن العقول والنفوس يستشفع بها، وأنها تشرق على من يستشفع بها بشفاعتها، فهذا محض افتراء، فالعقول والنفوس التي زعموا أنها للملائكة النص الديني لا ينص على أنهم شفعاء عند الله تعالى بل هم عباد له ومرسلون بإذنه وبأمره إنهم مخلوقات مثل غيرهم من خلق الله تعالى، إنهم ليسوا وسطاء بين البشر والله تعالى على نحو ما يزعم المشركون في مقابل الحنفاء الذين لا يزعمون ذلك. وعموماً فعند ابن تيمية أن زعم هؤلاء كفر وضلال، فدور الملائكة - كما ذكرنا سابقاً - هو بلاغ رسائل الله تعالى لرسله بإذنه تعالى. (٢) والملائكة مثل غيرها من المخلوقات، لما كانت تكون فإنها تفسد كذلك، فكل ما عدا الله تعالى فإن ولا يبقى، يقول: " الذي عليه أكثر الناس أن جميع الخلق يموتون حتى للملائكة، وحتى عزرائيل ملك الموت وروي عن ذلك حديث مرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم (٣) واليهود والنصارى متفقون على إمكان ذلك وقدرة الله عليه ؛

(١) نقض المنطق : ابن تيمية ، ص ١٠٩ - ١١٠ .

(٢) كتاب الرد على المنطقيين : ابن تيمية ، ص ١٠٣ - ١٠٥ .

(٣) (٣٣٣٣) ورد في صحيح مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " بجاء بالموت يوم القيامة كأنه كبش أملح - زاد أبو كريب: فيوقف بين الجنة والنار واتفقا في باقي الحديث- فيقال يا أهل الجنة هل تعرفون هذا فيشرئبون وينظرون ويقولون نعم هذا الموت قال ويقال يا أهل النار هل تعرفون هذا قال فيشرئبون وينظرون ويقولون نعم هذا الموت قال فيؤمر به فينبح قال ثم قال يا أهل الجنة خلود فلا موت ويا أهل النار خلود فلا موت قال قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم واذرهم يوم الحسرة إذا قضى الأمر وهم في غفلة وهم لا يؤمنون وأشار بيده إلى الدنيا . " الجامع الصحيح : الإمام أبي الحسين مسلم بن

وإنما يخالف ذلك طوائف من المتفلسفة أتباع "أرسطو" وأمثالهم ، ومن دخل معهم من المنتسبين إلى الإسلام أو اليهود، والنصارى : كأصحاب " رسائل إخوان الصفاء " وأمثالهم ، ممن زعم أن " الملائكة هي العقول والنفوس وأنه لا يمكن موتها بحال ، بل هي عندهم آلهة وأرباب هذا العالم " (١).

وعموماً فإن ما زعمه الصابئة والمتفلسفة والمتكلمون من آراء عن الواحد والعقول المفارقة هي أفكار عقلية ذهنية لها وجود في الواقع الخارجي. (٢) ومن هذا المنطلق يمكننا أن نقرر أن ما ورد في الرسائل عن الملائكة لا يطابق ما طرحه هؤلاء، يقول: " وأيضاً فإن الله وصف الملائكة بصفات تقتضي أنهم أحياء ناطقون خارجون عن قوى البشر وعن العقول والنفوس التي تثبتها الفلاسفة ، فعلم أن الملائكة التي أخبرت عنها الأنبياء ليسوا مطابقين لما يقوله هؤلاء " (٣).

نستدل بما سبق أن ابن تيمية فيما يتعلق بالملائكة أظهر موقف الإسلام في مقابل أصحاب المذاهب الفلسفية الذين نظروا لها نظرة مخالفة للإسلام ، ويوجد بون شاسع بين النظريتين. فقد " جعل الإسلام الملائكة ... أصلاً من أصول الإيمان ، ولول ما يتبادر للذهن هو توضيح الإسلام حقيقة الملائكة التي أشاعت حولها المذاهب الفلسفية والأكيان الأخرى الأباطيل ، فإنها عند بعضها معبودات وآلهة وأرباب ينوبون عن الله ويساعدونه في تسيير نظام الكون ،

الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري ، ج ٧ ، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ، باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء ، ص ١٥٢ - ١٥٣ .

(١) مجموع الفتاوى : ابن تيمية ، م ٤ ، ص ٢٥٩ .

(٢) دره تعارض العقل والنقل : ابن تيمية ، ج ٣٣ ، ص ٤٤٦ ، ج ٥ ، ص ١٧٤ ، ج ٧ ، ص ١٢٦ ، ج ٨ ، ص ٢٦٧ - ٢٦٨ .

(٣) الرسالة الصمدية : ابن تيمية ، ص ٢٠٩ ، ٢٢٥ ، ٤٣٦ - ٥٣٧ .

وعند البعض مجرد عقول ، وزعم البعض أنهم بنات الله ، أو أنهم شركاء الله في الألوهية والربوبية. وإزاء كل هذه المزاعم الخاطئة جاء القرآن بالتصور الصحيح للملائكة^(١). ويرجع ذلك إلى المحاولات المستمرة من قبل فلاسفة المسلمين وغيرهم لإدخال الفلسفة اليونانية إلى العرب والمسلمين مع صبغها بصبغة تتناسب مع مبادئ الإسلام وأأسسه.

ويقول كلى فإن موقف ابن تيمية من الملائكة يظهر بوضوح في العديد من مؤلفاته التي يبين فيها مخالفة الصابئة وفلاسفة المسلمين لما ورد في النص الديني، فموقف ابن تيمية من مسألة الملائكة فيما قرره الفلاسفة " ورد في مواضع متفرقة من كتبه، بين فيها - رحمه الله - جهل هؤلاء الفلاسفة من المتقدمين والمتأخرين بالله، وملائكته، وكتبه؛ ورسله، ومخالفة ما يقرر متأخروهم المنتسبون للإسلام - الذين يحاولون الجمع بين الإسلام، وفلسفة اليونان - في هذه الحقائق العظيمة للمعلوم بالضرورة من دين الإسلام وأديان الرسل السابقين^(٢).

إن ابن تيمية من خلال العرض السابق يرفض القول بنظرية العقول العشرة الأفلاطونية ؛ لأن الأناس الذي بنيت عليه فاسد وهو القول بأنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد ، وقد دل القرآن الكريم - كما أسلفنا - على فساد ذلك^(٣).

إن هذا الموقف الذي اتخذه ابن تيمية من نظرية الفيض أو الصدور وبعبارة أخرى إن ما أبداه ابن تيمية من انتقادات لنظرية الفيض أو الصدور أو

(١) الإسلام والمذاهب الفلسفية : د. مصطفى حلمي ، ص ١٨٥ .

(٢) الآثار العنقبة للوثنية اليونانية : د. على بن عبد العزيز بن على الشبل ، ص ٦٦ .

(٣) موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ونهجه في عرضها : د. صالح بن غرم

الله الغامدي ، ص ٣٩٥ .

نظرية العقول العشرة التي أدلى بها أفلاطون، واستفاد منها الفارابي وابن سينا وغيرهما من فلاسفة المسلمين- يؤكد على صمود ابن تيمية أمام الأفكار الفاسدة التي نقلت أو انتقلت إلى المسلمين، وهو لم يتصد لهذه النظرية فحسب بل إنه تصدّى لها ولغيرها من النظريات الفاسدة التي أضرت كثيرا بمسيرة الفكر الإسلامي .

الخاتمة

تشتمل الخاتمة على أهم نتائج البحث :

١- تستمد نظرية الفيض أو الصدور عند أفلاطون أصولها من مصادر يونانية كفلسفات أفلاطون و أرسطاطاليس إلى جانب ما تركه للفلكيون اليونانيون من نظريات بالإضافة إلى المصادر الشرقية. وتقوم هذه النظرية على أن الولد الذي يسعى إليه الجميع، عبارة عن ثلاثة ألقاب : الولد ، والعقل ، والنفس الكلية ، بالإضافة إلى المادة ، وهذه للنظرية محاولة لتفسير كون الموجودات عن الولد ولتفسير العلاقة بين الواحد والأشياء.

٢- استفاد الفارابي من نظرية الفيض أو للصدور الأفلاطونية في توضيحه لكيفية خلق الأشياء ولتفسير العلاقة بين الولد والكثرة ، فإن القول بقدم العالم على طريقة أرسطاطاليس يتعارض مع الدين الإسلامي؛ لذلك لجأ الفارابي لهذه النظرية ؛ لأنها تعني القول بحدوث العالم على الرغم من أن القول بالحدوث على طريقة أفلاطون يؤدي إلى القول بأراء تتعارض مع الإسلام.

٣- زعم الفارابي أن الولد لا يصدر عنه إلا واحد ، وأن الموجودات تكون عن الواحد على جهة للزوم والضرورة، وأن سلسلة العقول والنفس لها

دور في تسيير شئون هذا الوجود ، وأن للعقل الفعال ، وهو جبريل عليه السلام ، همزة الوصل بين عالم السماء وعالم الأرض ، وكل هذه المزامع وأشباهاها مخالف لنصوص الدين قرآنًا وسنة ، وهذا ما بينه شيخ الإسلام ابن تيمية في مختلف مؤلفاته.

٤- سار ابن سينا على درب الفارابي، فقد وفق بدوره بين نظرية الفيض أو الصدور الأفلوطينية والدين الإسلامي، فوقع في نفس الأخطاء التي ارتكبها الفارابي. وعلى هذا النحو انزلت أقدام الفارابي وابن سينا وغيرهما من فلاسفة المسلمين إلى الهاوية بسبب توفيقهم بين الإسلام وفلسفة اليونان التي تشتمل على كثير من الآراء المخالفة للإسلام.

٥- انتهى ابن تيمية إلى أن ما قام به الفارابي وابن سينا وغيرهما من فلاسفة المسلمين فيما يتعلق بالتوفيق بين نظرية الفيض أو الصدور الأفلوطينية من جهة والإسلام من جهة أخرى يعد عملاً فاسداً لأنه أدى إلى كثير من التأويلات الفاسدة لنصوص القرآن الكريم ، وعزو أحاديث إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو بريء منها. وعندما احتكم ابن تيمية إلى النصوص الدينية قرآنًا وسنة وجد أن هذه النظرية فيها ما يخالف العقيدة مما جعله يرفضها ويوجه سهام نقده إليها.

٦- رفض ابن تيمية كل المزامع الواردة في نظرية الفيض أو الصدور الأفلوطينية ، وأفكر كذلك كل النتائج التي انتهى إليها كل من الفارابي وابن سينا نتيجة توفيقهما بين هذه النظرية والإسلام. فقد رفض أن تكون سلسلة الفيوضات أو سلسلة العقول والنفوس ، وهي الملائكة عندهم - أن يكون لها دور رئيسي في تسيير الوجود ، ورفض قولهم إن الواحد لا يصدر عنه سوى واحد وإن جبريل عليه السلام أحد ملائكة الرحمن هو العقل الفعال ، ورفض كذلك زعمهم أن الملائكة بنات الله تعالى ،، إلخ.

ومعيار رفضه لهذه المزاعم وأشباهها هو الاستناد إلى النص الديني
قرأنا ومنصة بالإضافة إلى النظر العقلي.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- السنة الشريفة.
- أولا : العربى منها :
- ١- الفلوطيين، فيثاغورس، أبقراط، : د. مصطفى غالب، ط١، منشورات دار
ومكتبة الهلال، بيروت- لبنان.
- ٢- الآثار العقيدية للوثنية اليونانية : د. على بن عبد العزيز بن على الشبل،
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الإدارة العامة للثقافة والنشر،
المملكة العربية السعودية.
- ٣- الإسلام والمذاهب الفلسفية : د. مصطفى حمي، ط١، دار الدعوة للطبع
والنشر والتوزيع، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م.
- ٤- تاريخ الفكر الفلسفي : أرسطو والمدارس المتأخرة، د. محمد على أبو
ريان، دار النهضة العربية، ١٩٧٦ م.
- ٥- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام : المقدمات العامة - الفرق الإسلامية
وعلم الكلام - الفلسفة الإسلامية : د. محمد على أبوريان، دار المعرفة
الجامعية إسكندرية، ١٩٨٦ م.
- ٦- تاريخ الفلسفة الغربية : برتراند رسل، ترجمة د. زكى نجيب محمود،
راجعه المرحوم أحمد أمين، القاهرة مطبعة لجنة التأليف والترجمة
والنشر، وزارة التربية والتعليم: قسم للترجمة، الإدارة العامة للثقافة،
١٩٥٧ م.

- ٧- تاريخ الفلسفة اليونانية : يوسف كرم، السلسلة الفلسفية لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٥٠هـ / ١٩٣٦م.
- ٨- تاريخ الفلسفة اليونانية: وولتر ستيس، ترجمة مجاهد عبد لمنعم مجاهد، ط١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
- ٩- تاريخ فلاسفة الإسلام: دراسة شاملة عن حياتهم أعمالهم ونقد تحليلي عن آرائهم الفلسفية : د. محمد لطفي جمعة، عالم الكتب نشر وتوزيع وطباعة، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.
- ١٠- درء تعارض العقل والنقل : ابن تيمية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، ط١، طبع هذا الكتاب على نفقة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.
- ١١- رسائل الفارابي : الفارابي وهي إحدى عشرة رسالة : الفارابي، ط١، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد للنكن الهند، ١٣٤٥ هـ / ١٩٢٦م.
- ١٢- الرسالة الصفدية : قاعدة في تحقيق الرسالة وإبطال قول أهل الزيغ والضلالة : ابن تيمية، قدم لها وحققها وعلق عليها : أبو عبد الله سيد بن عباس الجليمي، أبو معاذ أيمن بن عارف الدمشقي، تقديم الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن السعد، ط١، مكتبة أضواء السلف، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م.
- ١٣- الطبيعة : أرسطاطاليس، ترجمة إسحاق بن حنين مع شروح ابن السمع وأخرين، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي، الناشر. الدار القومية للطباعة والنشر، ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م.
- ١٤- العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث : لاجنتس جولدمسير، ضمن دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها عن

- الألمانية والإيطالية د. عبد الرحمن بدوي، ط٤، الناشر وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت- لبنان، ١٩٨٠م.
- ١٥- فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط : د. أحمد فؤاد الأهواني، ط١، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٥٤م.
- ١٦- في الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية د. محمد السيد للنعم، د. عوض الله حجازي، ط٢، دار الطباعة المحمدية بالأزهر القاهرة - مصر.
- ١٧- في النفس : أرسطاطاليس ضمن مجموعة راجعها على أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدم لها د. عبد الرحمن بدوي، الناشر وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت - لبنان.
- ١٨- كتاب الرد على المنطقيين : ابن تيمية، ط٢، تولى إعادة طبعه ونشره إدارة ترجمان السنة، لاهور- باكستان، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م.
- ١٩- مجموع الفتاوى : ابن تيمية، جمع وترتيب للمرحوم عبد الرحمن بن محمد بن قاسم بمساعدة ابنه محمد، أشرف على الطباعة والإخراج : المكتب التعليمي السعودي بالمغرب، مكتبة المعارف الرباط - المغرب.
- ٢٠- محاوره طيمولوس : ضمن المحاورات الكاملة (م٥) : أفلاطون، نقلها إلى العربية شوقي دلود تمرلز، الأهلية للنشر والتوزيع بيروت- لبنان، ١٩٩٤م.
- ٢١- مختصر تاريخ فلاسفة اليونان : ديوجين لايرتوس، بدون.
- ٢٢- المدينة الفاضلة : الفارابي، إعداد د. علي عبد الواحد وافي، ملتزم الطبع والنشر دار " عالم الكتب " للطبع والنشر، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.
- ٢٣- مصطلحات علم المنطق عند العرب : د. فريد جبر وآخرين، ط ١، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت - لبنان، ١٩٩٦ م.

- ٢٤- من قضايا الفكر الإسلامي : دراسة ونصوص : د. محمد كمال جعفر ، مكتبة دار العلوم - مصر ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.
- ٢٥- منهاج السنة النبوية : ابن تيمية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، ط١، أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.
- ٢٦- موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ومنهجه في عرضها : د. صالح بن غرم الله الغامدي، ط١، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع - الرياض، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.
- ٢٧- النجاة في المنطق والإلهيات : ابن سينا، حقق نصوصه وخرج أحاديثه د. عبد الرحمن عيرة، ط١، دار الجيل بيروت - لبنان، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
- ٢٨- نقض المنطق : ابن تيمية، حقق الأصل المخطوط وصححه الشيخ محمد ابن عبد الرازق حمزة والشيخ سليمان بن عبد الرحمن الضبيع، صححه محمد حامد الفقي، دار المعرفة.

ثانيا : الأجنبي منها :

- 1- Plotinus: The essence of plotinus : extracts from the six and porphyry,s life of plotinus ,based on the translation by Mackenna(Stephen) , compiled by : turnbull (Grace.H.) , reprinted in 1969 by : Greenwood press , Inc. , printed in the U. S. A .
- 2- Aristotle: De anima,The works of Aristotle (translated into english under the editorship of : (W.D.R), vol II:, edition 1963 , at the university press , oxford , printed in Great Britain .
- 3- Aristotle: Metaphysica,the works of Aristotl (translated into english under the editorship) of (W.D.R.) vol VIII , edition 1963 , at the university press oxford , printed in Great Britain .

تحليل تاريخي

لدراسات الثقافة المادية في مصر

د/نجوى عبد المنعم قاسم (*)

مقدمة

تعد الثقافة المادية أحد مجالات التراث الشعبي التي ترتبط ارتباطاً مباشراً بالاحتياجات اليومية في الحياة العامة، وعلى الرغم من أهمية هذا المجال فإنه لم يجد ما يستحقه من اهتمام من قبل الباحثين والدارسين مقارنة ببعض مجالات التراث الشعبي الأخرى؛ الأمر الذي يدعونا إلى توجيه أقصى اهتمامنا لرصد موضوعاته والتعرف على حجم الكتابة في مجالات دراسته ومتابعة تطورها.

وتكمن القيمة الحقيقية لهذه الدراسة في الأهداف التالية:

- تقديم صورة ذات طابع شمولي للموضوعات التي تناولها الباحثون والدارسون في ميدان الثقافة المادية في جمهورية مصر العربية ومحاافظاتها المختلفة، والتي تغطي فترة تاريخية كبيرة نسبياً تمتد من القرن التاسع عشر حتى القرن الحادى والعشرين، وهى فترة تسمح برسم معالم للتطور التاريخى فى الكتابة فى هذا الميدان.

- الوقوف على الموضوعات التى لم تحظ باهتمام الدارسين، خاصة أن هذا الجانب من الدراسات التراثية له قابلية الاختفاء من على مسرح الحياة

(*) مدرس بقسم علم الاجتماع، كلية البنات - جامعة عين شمس.

الشعبية^(١).

ومن ثم تطرح الدراسة التساؤلات الآتية:

١- ما الموضوعات التي نالت اهتمام الباحثين والدارسين؟ وهل اختلفت باختلاف المراحل التاريخية؟ وما مبررات ذلك إن وجد؟

٢- هل حدث تطور تاريخي في نوعية الأعمال المكتوبة؟ وما المبررات أو للتفسيرات لهذا الوضع؟

٣- إلى أي حد لعبت التقنيات الحديثة للبحث الميداني دوراً في عرض الموضوعات المرتبطة بالثقافة المادية وتحليلها؟

ومن ثم تنقسم هذه الدراسة إلى ثلاثة محاور رئيسية، يتناول الأول: المنهج ومصادر عرض البيانات، والمحور الثاني: يتناول التطور التاريخي للأعمال التي تناولها ميدان الثقافة المادية، وفيه يتم عرض هذه الأعمال من خلال مرحلتين: الأولى يمكن أن يطلق عليها مرحلة الريادة، أما الثانية فهي مرحلة الدراسات العلمية؛ حيث يقدم عرضاً للدراسات التي شملت الموضوعات التي تناولها الباحثون في مجالات الحرف والصناعات الشعبية وأدوات العمل الزراعي والأواني والأكوات المنزلية. أما المحور الثالث والأخير فيقدم عرضاً لأهم النتائج والتوصيات.

أولاً: المنهج ومصادر عرض البيانات

اعتمدت الدراسة في تحليل كتابات الباحثين والدارسين في مجالات دراسة الثقافة المادية وعرضها على كل من البibliوجرافيات، وأطلس دراسة التراث

(١) محمد الجوهري، الدراسة العلمية للثقافة المادية الريفية، الجزء الخامس من دليل العمل الميداني لجمعية التراث الشعبي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٣، ص ١٦.

الشعبي، وبعض الأعمال التي نالت شهرة في مجال التراث الشعبي، ولها فضل في زيادة هذا العلم.

(أ) الببليوجرافيات

نشطت مؤخراً جهود ببليوجرافية حديثة للإسهام في جمع شتات الأعمال المكتوبة في الميادين المختلفة، فقد صدرت أربع ببليوجرافيات خاصة بالفولكلور. صدرت الأولى في كتاب عام ١٩٧٨^(٩)، وقد احتوت على ٤١٧٥ عنواناً، وتقع في سبعمائة صفحة هي جملة ما صدر في هذا الميدان من دراسات، وقد حاولت تلك الببليوجرافية أن تغطي كل ما كتب في مجال الفولكلور سواء ما نشر في الوطن العربي أم خارجه، وقد شملت الثقافة المادية فيها خمسة أقسام فرعية تغطي موضوعات: الأطعمة، إعداد الطعام، الأدوات (الآلات) المنزلية، والأسلحة.

ثم ظهرت ببليوجرافية عربية عام ٢٠٠٠ تحت اسم "الإنتاج الفكري العربي في علم الفولكلور"^(١٠) يبلغ رصيدها حوالي ٦٦٠٧ عملاً فولكلورياً عربياً يقع في سبعمائة وثمانية عشرة صفحة، وتستهدف هذه الببليوجرافية رصد حركة العلم في الماضي والحاضر. وقد غطت الإنتاج الفكري من عام ١٩٤٠ حتى نهاية ١٩٩٩؛ في محاولة لرصد حركة الفولكلور وتتبعها من خلال الإنتاج العلمي

(٩) هذا العمل هو ثمرة بحث بعنوان الفولكلور العربي بإشراف محمد الجوهري تحت رعاية المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية في عامي ١٩٧٠-١٩٧١، منشور في كتاب محمد الجوهري: مصادر دراسة الفولكلور العربي.. قائمة ببليوجرافية مشروحة، ط١، القاهرة، دار الكتاب للتوزيع، ١٩٧٨.

(١٠) محمد الجوهري، وإبراهيم عبد الحافظ، ومصطفى جاد، الإنتاج الفكري العربي في علم الفولكلور.. قائمة ببليوجرافية، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ط١، ٢٠٠٠.

المنشور في القرن العشرين، والذي يمكن رصده من خلال هذا الإطار الزمني. وعن موضوع البحث "الثقافة المادية" فقد شملت خمسة أقسام فرعية، كما جاء في القائمة الأولى، غير أنه أدخلت بعض التعديلات عليها منها إضافة فقرة عن الأدوات والآلات المنزلية، وفقرة عن الأسلحة، وفقرة عن التكبير المنزلي.

كما ظهرت ببليوجرافيتان مشروحتان عام ٢٠٠٠ و ٢٠٠١ صدرتا تحت اسم "الفولكلور العربي بحوث ودراسات"^(١). وقد كان الهدف أن تغطي هذه الببليوجرافية جميع الرسائل العلمية (الماجستير والدكتوراه) المتصلة بميدان الفولكلور، إلى جانب جميع المطبوعات الصادرة عن مراكز الفولكلور المتخصصة، وأعمال المؤتمرات والندوات المتخصصة.

وقد احتوت على أهم مائتي عمل فولكلوري مع تحديد أكثرها أهمية من وجهة نظر للقائمين على إعداد الببليوجرافية. وروى فيها أن ترتب الأعمال التي تم استخلاصها ترتيباً موضوعياً وفقاً لنفس الأسس التي اعتمد عليها التقسيم للموضوع في قائمة الإنتاج العربي في علم الفولكلور والتي صدرت عام ٢٠٠٠.

وقد اعتمدت في هذا العمل على جميع عناوين الأعمال المكتوبة عن الثقافة المادية من خلال الببليوجرافية المشروحة للجزئين الأول والثاني، وتم تصنيفها وفقاً للمراحل التاريخية لاكتشاف مدى التطور في حجم الكتابة عن موضوعات الثقافة المادية تاريخياً، ثم تصنيف الأعمال وفق مجالات الدراسة في الثقافة المادية، والتي اعتمدت فيه الباحثة على التصنيف الذي قدمه محمد الجوهري في

(١) محمد الجوهري، وإبراهيم عبد الحافظ، ومصطفى جاد، الفولكلور العربي.. بحوث ودراسات، المجلدين الأول والثاني، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ط١، ١٩٠٠.

كتاب علم الفولكلور^(١) للموضوعات الرئيسية التي تدخل في الثقافة المادية، وهي:

١- أدوات العمل الزراعي.

٢- الأدوات والمعدات المنزلية.

٣- الحرف والصناعات الشعبية.

ومما هو جدير بالذكر أنني استبعت جميع الأعمال غير المصرية، وقصرت اهتمامي على كل ما صدر من دراسات عن مجتمعنا المصري، كما حاولت تقديم المادة من خلال تقسيمها إلى مرحلتين: الأولى للريادة العلمية، والثانية للدراسات العلمية التي شملت الموضوعات الرئيسية سابقة الذكر.

(ب) أطلس دراسات التراث الشعبي

يهتم أطلس الفولكلور برصد انتشار عناصر التراث الشعبي عبر المكان، وظهرت فكرة الاهتمام بأطالس الفولكلور على يد فيلهلم منهاردت الذي اهتم بتتبع الانتشار الجغرافي لعناصر التراث الشعبي. ثم كانت للريادة الأولى لإنشاء أطلس الفولكلور المصري والذي ارتبط باسم عالم الفولكلور الألماني هانز الكسندر فينكلر. ولا ننسى أن نشير إلى المشروع الذي قدمه محمد الجوهري بالألمانية تحت عنوان "مشروع أطلس مصري للفولكلور" في ورقة لمؤتمر أطلس أوروبا والدول المجاورة الذي عقد في بون عام ١٩٦٧^(٢). وقد عرض في هذا المقال الخطوط العامة دون الدخول في تحديد مراحل معينة لتنفيذ العمل.

(١) محمد الجوهري، علم الفولكلور.. دراسة في الأنثروبولوجيا الثقافية، ج ١، سلسلة علم الاجتماع المعاصر، ط ٣، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٨، ص ٨٣-٨٤.

(٢) انظر محمد الجوهري، علم الفولكلور، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٨، ص ٢٣١ وما بعدها.

ثم بدأ التخطيط للعمل من خلال لجنة إعداد أطلس الفولكلور المصري بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، خلال حقبة السبعينيات التي بدأت في إعداد الخريطة الأساسية للأطلس.

وفي عقد التسعينيات ومطلع القرن العشرين بدأت محاولات عديدة لتنفيذ أطلس الفولكلور المصري بإشراف من الهيئة العامة لقصور الثقافة، غير أن هناك أسباباً حالت دون البدء في نشر مادة أطلسية في مجلدين كما كان مخططاً، ولم يظهر سوى مجلد واحد فقط عام ٢٠٠٦ اهتم بتوزيع الخبز على مناطق المعمور لمصرى.

وفي عام ٢٠٠٤ قدم مصطفى جاد أطلس دراسات التراث الشعبى ضمن مشروع بحث التراث والتغير الاجتماعى بإشراف محمد الجوهري^(١).

وتقوم هذه الدراسة على رؤية دراسات وليس عناصر التراث الشعبى عبر المكان، فهي دراسة تساير احتياجات البحث الفولكلورى الراهن فى التعرف على السعد المكانى لما تم بحثه بالفعل؛ بهدف الوقوف على الخريطة الفولكلورية البحثية فى مصر. وهو أمر من شأنه أن يساعد على دعم أطلس الفولكلور الذى يهتم بجمع العناصر الشعبى ورصدها^(٢).

وقد استلضت من خلال هذا العمل التعرف على الدراسات التى أجريت فى مجال الثقافة المادية فى مختلف المحافظات وتصنيفها تاريخياً، ثم إدراجها وفق موضوعات كما وردت فى التصنيف الببليوجرافى السابق الإشارة إليه، ثم

(١) مصطفى جاد، أطلس دراسات التراث الشعبى، تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى،

الكتيب العشرين، ط١، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة

القاهرة، ٢٠٠٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢.

عرض الأعمال تاريخياً تحت كل تقسيم بحيث يكشف عن نقاط الاهتمام التفصيلية التي عولجت فيها، وحاولت من خلال استعراضى للأطلس الوقوف على الأماكن التي لم تحفل بالقدر المناسب في موضوع الثقافة المادية والتعرف على المناطق التي لم تدرس على الإطلاق.

ثانياً: التطور التاريخي للأعمال التي تناولت ميدان الثقافة المادية

وقد تضع هذه الدراسة البعد التاريخي لهذه الأعمال موضع الاعتبار، فهناك أعمال ترجع إلى القرن التاسع عشر والتي يمكن أن نطلق عليها مرحلة الريادة العلمية (العشرينيات من القرن التاسع عشر)، وأخرى ظهرت مع بداية القرن العشرين وازدادت في منتصفه. وهي مرحلة علمية كاثفة عن نطاق متسع من الأعمال سواء من خلال الرسائل العلمية أم المقالات أم إعداد الكتب التي ظهرت في تلك الفترة.

١- مرحلة الريادة في القرن التاسع عشر (دراسات المستشرقين):

بدأت هذه المرحلة في العشرينيات من القرن التاسع عشر مع دراسات المستشرقين الذين أهتموا برصد عادات المصريين ومعتقداتهم؛ من خلال رصد معظم جوانب حياتهم الاجتماعية والاقتصادية، والتي تعد غريبة عن عادات مجتمعات أولئك الرواد.

ومن هذه الدراسات دراسة وليم لين (١٨٢٥)^(١) "المصريون المحدثون.. شمائلهم وعاداتهم" التي أفرد فيها فصلاً عن الصناعة في مصر، وتعرض فيه لبعض الحرف والصناعات الشعبية التي ارتبطت بالخدمات المتوفرة في تلك الفترة كالسعف، وأوراق النخيل، فكانوا يصنعون من السعف الأقفاس والكراسي

(١) إدوارت وإليم لين، المصريون المحدثون.. شمائلهم وعاداتهم، ترجمة عدلى طاهر نور،

ط ٢، ١٩٧٩، للفصل الخاص بالصناعة، ص ٢٧٠-٢٨٧.

والصناديق، ومن الأوراق السلال والقفف والمكانس، ومن ألياف النخيل كانوا يصنعون الحصير.

٢- تبتلي الدراسات العلمية في القرن العشرين:

(أ) أما الدراسة للرائدة الثانية فقد كانت دراسة وينفرد بلاكمان (١٩٢٦)^(١) عن فلاحى الصعيد. وفيها تناولت موضوعات مختلفة، وإن كان موضوع العادات والتقاليد الشعبية يحظى بالجانب الأكبر من الاهتمام، غير أنها أقرت فصلاً بعنوان "الصناعات وسوق القرية" وفيه تناولت صناعة الفخار واعتمادها على المواد الخام التي توفرها البيئة المحيطة بالصناع، وقد اهتمت في دراستها لصناعة الفخار بإبراز بعض الجوانب المرتبطة بهذه الحرفة مثل العمالة التي تنوعت بين الذكور والإناث، كما تعرضت لبعض الصناعات الموجودة بالقرى، مثل صناعة القنور، والطوب، والسلال، والأقفاص، ونسج الأقمشة الصوفية باستخدام الأتوال. وقد كان للمرأة نصيب كبير من دراسة بلاكمان، وهو ما ظهر واضحاً في دراستها لكل من موضوعى الحرف والسوق.

(ب) أما الدراسة الثالثة فهي لهانز فينكلر (١٩٣٦)^(٢)، وقد حققت هذه الدراسة

(١) صدرت الدراسة في كتاب "الناس في صعيد مصر.. العادات والتقاليد"، ترجمة أحمد محمود، ط١، القاهرة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ١٩٩٥، ص ٢٧٦.

وانظر أيضاً كلاً من:

- عياد شكرى، التراث للشعبى في المكتبة الأوروبية، ط٢، ١٩٩٩.

- محمد الجوهري، الفولكلور العربى بحوث ودراسات، للمجلد الأول، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ط١، ٢٠٠٠، ص ٣٠٦-٣٠٩.

(٢) خرجت الدراسة في كتاب بعنوان "الفولكلور المصرى" في حوالى خمسمائة صفحة. وقد

شهرة واسعة بسبب تطبيقها أحدث النظريات والمناهج وأخذها بأحدث الأفكار فى ميدان علم الفولكلور. فقد شرع فينكلر فى جمع مادة كتابه وفى يده خطة واضحة ذات أهداف وأبعاد محددة، ألا وهى إنجاز الدراسات التمهيدية لأطلس مصرى للفولكلور، كذلك كان من بين المناهج الجديدة التى أخذ بها فينكلر فى كتابه الطريقة التى اشتهرت باسم الكلمات والأشياء، وهى التى تستل من أسماء الآلة أو الأداة على التاريخ الاجتماعى لها، وتسهم بدور أساسى فى تحديد المناطق الثقافية وإيرازها.

ومن ثم حظيت عناصر الثقافة المادية من أدوات عمل وإنتاج باهتمام فينكلر، حيث استطاع من خلال دراسته للثقافة المادية فى عدد من قرى مصر بالوجهين القبلى والبحرى تحديد ست مناطق ثقافية متميزة ينقسم إليها المجتمع المصرى. وقد تناول فينكلر فى الباب الثانى الذى يحمل عنوان "ملاحظات فولكلورية على الفلاحين" العديد من عناصر الثقافة المادية كأدوات المطبخ، وإعداد الخبز وأشكاله، والأقران، وتخزين مياه الشرب، والمغزل والشعبه أو العود. كما أفرد فصلاً عن الزراعة تناول فيه المحراث، وأدوات تمهيد الأرض، وأدوات الري بالنطالى والساقية والشادوف. كما تناول أيضاً المنجل، وأدوات درس الحبوب، وعمليات التثرية وغرلة الحبوب. وقد شغل هذا الفصل فكر المؤلف حيث إنه أفاض فى عرض أدق الأدوات والتفاصيل وتفرق فيه على سائر المؤلفات المشابهة عن مصر.

ومن ثم نستطيع القول إن هذه المرحلة اعتمد روادها على منهج علمى يقوم على المعاشية وتسجيل الملاحظات الميدانية، كما أن معظم دراستهم يغلب عليها

اعتمدت الباحثة فى عرض مادتها على غيابه شكرى، التراث الشعبى فى المكتبة الأوروبية، ط ٢، ١٩٩٩، ص ص ١١٧-١٨٧.

الجانب الوصفى أكثر من التحليلي. كما كانت عناصر الثقافة المادية مثار اهتمامهم. وعُدت دراستهم مرجعاً علمياً ومنهجياً يهتدى به الدارسون والباحثون في المرحلة التي بدأت مع بداية القرن العشرين والتي يمكن أن نطلق عليها المرحلة العلمية.

٣- المدرسة الوطنية في دراسة الثقافة المادية:

(أ) مع بداية القرن العشرين اتجه بعض الأساتذة والمفكرين المهتمين بدراسة الفولكلور ومجالاته إلى توجيه بعض الدارسين في الجامعات المصرية إلى إجراء أبحاثهم الخاصة بالماجستير والدكتوراه في هذا الفرع من العلم؛ الأمر الذي أدى إلى زيادة أعداد دارسي الثقافة المادية.

(ب) وفي منتصف القرن العشرين حتى بداية القرن الحادي والعشرين استحدثت بعض تقنيات العمل الميداني؛ مما أدى إلى ظهور أدوات منهجية جديدة كالتصوير بالفيديو، واستخدام الوسائل السمعية والبصرية الحديثة (المالتي ميديا). وقد أسهم ذلك في ظهور العروض البصرية المتمثلة في الفيلم الإثنوجرافي الذي يجمع ما بين الحركة والصوت.

وسوف نقدم في الفقرات التالية عرضاً للفترات التاريخية والموضوعات التي تناولها الباحثون لهذا الفرع من العلم في مصر ومحافظاتها المختلفة، والتي تناولت مجالات دراسة الحرف والصناعات الشعبية، وأدوات العمل الزراعي والأواني والأدوات المنزلية.

١- الحرف والصناعات الشعبية:

(أ) في القرن العشرين:

حظى مجال الحرف والصناعات الشعبية باهتمام العديد من الدارسين، حيث

كانت الريادة الحقيقية في هذا المجال لسعد الخادم الذي تناول ذلك في كتاباته، إلى جانب إشرافه على العديد من الأطروحات العلمية بالماجستير والدكتوراه.

ففي الخمسينيات ظهر كتاب لسعد الخادم يحمل عنوان "الصناعات الشعبية في مصر" (١٩٥٧) وهو يتضمن تقارير تتابعية للحرف والصناعات الشعبية في مصر منذ جنورها الأولى حتى الربع الأول من القرن العشرين.

وقد تناول على مدار الكتاب الصناعات والحرف في العصور المختلفة، بدءاً من العصر الفرعوني إلى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وانتقل بالحديث عن المراكز الحرفية مثل المحلة الكبرى ومنوف ورشيد، ثم قدم جانباً من التقارير التي سجلت إحصاء الصناعات والحرف في أوائل القرن العشرين، كما قدم دراسة تمهيدية عن صناعة النسيج فيما بين عامي ١٩٠٧-١٩٠٩؛ باعتبارها أهم الصناعات المصرية في ذلك الوقت^(١)، وقد تناول في أحد فصوله تاريخ التعليم الفني ومشكلات إعداد الصناع. كما أشار في الباب السادس إلى بعض الملاحظات عن الصناعات والحرف فيما بين عامي ١٩٠٩-١٩٢٨ كصناعة الحصير والمقاطف والأفانص... إلخ. ولختتم الكتاب بتقرير عن تاريخ فنون الحرف المصرية منذ عهد الفراعنة عبر العصور القبطية والإسلامية^(٢).

أما في عقد الستينيات فكان لكلية التربية الفنية دور مهم في إطار البحث الأكاديمي لرصد بعض الحرف والمهن الشعبية بالقاهرة للفاطمية. من ذلك صناعة الفخار التي تعد أقدم وأعرق حرفة عرفت بالقاهرة، ففي كتاب بعنوان "مدينة الفخار" (١٩٦٠) لسعد الصدر قدم عرضاً لتاريخ الحرفة في مصر، وفي

(١) تم الاعتماد على الملخصات التي وردت في المجلد الأول، محمد الجوهري في:

الفولكلور العربي.. بحث ودراسات، ط١، ٢٠٠٠، ص ص ٦٥٦-٦٥٩.

(٢) انظر مصطفى جاد، أطلس الفولكلور، مرجع سابق، ص ١١٨.

مدينة الفسطاط التي ارتبطت بهذه الحرفة باعتبارها مركزاً لصناعة الفخار والخزف، كما تناول في الكتاب الأشكال الشعبية التي عرف بها الحرفيون بالمنطقة، وتناول بالشرح الوسائل المختلفة التي ارتبطت بإخراج الألوان المعدنية.

وفي نهاية عقد الستينيات (١٩٦٩) تقدم عثمان خيرت بدراسة لفانوس رمضان، حيث لغت لنتباهه دراسة إحدى الحرف التي ارتبطت بالعادات والتقاليد الشعبية الخاصة بشهر رمضان، فاهتم في الدراسة بمراحل إعدادة والأنوات المستخدمة في صناعته، وأشكاله المختلفة والمناطق التي تخصصت في صناعته.

وبالنسبة لعقد السبعينيات فيمكن أن نطلق عليه عقد الاهتمام بدراسة الحرف الشعبية أكاديمياً من خلال إجراء الأبحاث العلمية التي تقدم بها الدارسون في الجامعات المصرية، سواء كانت هذه الأبحاث خاصة بالحصول على الماجستير والدكتوراه، أم تلك التي تقدم بها الباحثون للحصول على درجة أكاديمية أعلى (أستاذ مساعد، أستاذ) أم مؤلفات علمية في هذا الفرع من العلم.

ولقد تزعمت كلية التربية الفنية تيار البحث الأكاديمي؛ حيث ظهرت أطروحات ماجستير بإشراف سعد الخادم صاحب الريادة الحقيقية في هذا المجال، منها أطروحة ماجستير (١٩٧١) لمحمود السطوحى، حول الفانوس الشعبى فى القاهرة وتناول فيها أصوله، وأشكاله، وأغراضه ووظيفته وصناعته، ومراكزها فى القاهرة. ثم يتعرض للبحث فى أحد فصوله إلى حصر بعض الفوائس وتوصيفها، وأنواع فانوس الشمعة، ومقارنتها بوصفها بما فى البيوت الإسلامية، مثل بيت السحىمى وكلها مبينة برسومات توضيحية، ثم يعرض الآثار التربوية لدراسة الفانوس الشعبى، ومدى الاستفادة منه فى تطوير أشغال

(١). المعادن.

وفي أطروحة ماجستير لنبيل درويش (١٩٧١) بإشراف سعد الخادم تناول حرفة صناعة بصمات الطباعة الخشبية خلال القرن التاسع عشر وأثرها في ميدان التربية الفنية، وقد اهتم البحث بالبصمات التي كان لها استخدام واسع في طباعة المنسوجات، كما تناول البحث أساليب الحفر على الخشب خلال العصور بدءاً من العصر الفرعوني حتى نهاية القرن التاسع عشر. كما يقارن البحث بين أساليب صناعة البصمات وأساليب الحفر على الخشب والخامات المستخدمة في صناعة البصمات، كما اتبع الباحث منهجاً تحليلياً موضوعياً في توصيف مجموعة من البصمات وتحليلها. وقد تضمن التوصيف الوصف العام للبصمة وأبعادها وأساليب الحفر، ومدى ارتباطه بتقاليد قبطية أو إسلامية في فنون الحضر^(٢).

واستكمالاً لتأثير كلية التربية الفنية خرجت أطروحة ماجستير لسلاوى شعبان (١٩٧٢) حول مشغولات الجلود في القاهرة، وطرق إعدادها وأنماط زخارفها وأثر ذلك في مجال التربية الفنية. وقد تناول البحث حرفة الجلود باعتبارها حرفة تقليدية مع العناية بتطورها التاريخي وبيان الأوجه الجمالية فيها، والوقوف على أسباب اندثار بعض المشغولات ذات القيمة الفنية العالية. كما تعرض البحث لأصول الحرفة وأساليب الزخرفة وما يرتبط بها من أدوات، وقدم البحث أيضاً مراحل الصباغة وما أدخل عليها من تطور. وفيه تم توصيف لبعض المشغولات الجلدية التي تقوم على بعض الأساليب مثل التطريز والأبليك، والتي ترجع

(١) مزيداً من التفاصيل حول الدراسة، انظر محمد الجوهري: الفولكلور العربي، المجلد الأول، مرجع سابق، ص ٦٧٣-٦٧٦.

(٢) انظر: محمد الجوهري: الفولكلور العربي، ج ٢، مرجع سابق، ص ٥٧٤-٥٧٧.

صناعتها إلى ما بين أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين^(١). وفي نهاية البحث إشارة للقيمة العملية والتربوية للحرفة في مجال التربية الفنية، وكيفية ملائمتها للمراحل التعليمية في ميدان الأشغال، بما يفيد في حل بعض المشكلات، إلى جانب تذوق العلاقات الجمالية للإنتاج الحرفي التقليدي^(٢).

وفى نفس العام (١٩٧٢) نوقشت أطروحة ماجستير لمحمود كامل السيد بإشراف سعد الخادم حول القيم الفنية في الصندوق الشعبي في مصر وتطبيقاته في أشغال الخشب بالمرحلة الإعدادية. ويتناول البحث عرضاً تاريخياً للصندوق منذ العصور الفرعونية وطرق الزخرفة على الأخشاب التي يمتاز بها هذا الطراز من الآثار، كما يتعرض لبعض الصناديق التي تمتاز بها العصور الإسلامية ووظائفها المتنوعة، كما يتناول أنواعاً مختلفة من الصناديق الموجودة في بعض البلدان العربية. ثم انتقل للحديث عن الأسواق التي تخصصت في تسويق الصناديق، إلى جانب أماكن تصنيعها في القاهرة والعوامل التي أدت إلى انحسار هذه الصناعة.

كما يشير البحث إلى تقسيم العمل في الحرفة وطرق نقل الخبرة داخل الورش، والأدوات المستخدمة، وأنواع الصناديق ووظائفها، والخامات التي تصنع منها الصناديق تبعاً لوظائفها، كما يقدم تفصيلات عن طرق الصناعة والزخرفة لكل نوع. وقام البحث أيضاً بطرح مقارنة بين الصناديق الشعبية في مصر ونظائرها في أوروبا. وفي النهاية يفرّد بعض المصطلحات الفنية الخاصة بالحرفة^(٣).

(١) محمد الجوهري، الفولكلور العربي، ج ٢، مرجع سابق، ص ص ٥٤٦-٥٤٧.

(٢) محمد الجوهري، الفولكلور العربي، ج ١، مرجع سابق، ص ص ٦٧٦-٦٧٨.

(٣) محمد الجوهري، الفولكلور العربي، ج ١، مرجع سابق، ص ص ٦٧٩-٦٨٢.

ومن محافظة الإسكندرية خرجت أطروحة ماجستير (١٩٧٢) لمصطفى فريد الرزاز بإشراف سعد الخادم عن دراسة للزخارف الشعبية في العربات الخشبية وأثرها في تدريس التربية الفنية في المرحلة الإعدادية. ويقوم هذا البحث على وصف وتحليل الزخارف الشعبية المرتبطة بالعربات الخشبية في مدينة الإسكندرية، بوصفها أحد مجالات الفنون الشعبية التي أخذت طريقها للزوال. ويقدم للبحث خلفية تاريخية عن العربات الخشبية كما تعرض للخامات المستخدمة في صناعتها. وتناول أيضاً نماذج العربات في مصر، والورش المتخصصة في صناعة العربات بمدينة الإسكندرية، والزخارف المنتشرة على العربات الشعبية بالمدينة. ثم يتعرض لبعض المصطلحات الخاصة بأجزاء العربة وبعض المصطلحات الحرفية، وأورد كذلك أمثلة تاريخية لتوضيح بعض الزخارف ومدى ارتباطها برموز قديمة متوارثة. وفي نهاية الدراسة تناول أهمية هذه الحرفة من الناحية التربوية، حيث يقترح حلولاً للاستفادة منها في مجال التربية الفنية.

واستكمالاً لصناعة الأخشاب خرجت في عام (١٩٧٣) أطروحة لثروت حجازي من محافظة المنوفية بإشراف سعد الخادم حول أنماط النجارة الريفية، حيث رصد عناصر التصميم والزخرفة في لشغال النجارة. وكان الهدف محاولة رصدها من منظور تربوي؛ للإفادة من تلك الأنماط في دروس التربية الفنية بالمرحلة الإعدادية^(١). وفي نفس العام قدم سالم عطية دراسة أخرى لنماذج من النجارة الشعبية من منتجات أوائل القرن العشرين مستعيناً بمقتنيات بين الحراية والجمعية الجغرافية^(٢).

(١) اعتمدت الباحثة عند عرض هذه الدراسة على مصطفى جاد، أطلس دراسات التراث

الشعبي، مرجع سابق، ص ٢٧١.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٩.

وحول الحرف الشعبية التي تعتمد على الخامات النباتية خرجت أطروحة ماجستير بإشراف سعد الخادم (١٩٧٣)، وفي هذا البحث الذي أجرى بمحافظة الشرقية عرضت مجموعة من الحرف الشعبية التي تقوم على الخامات النباتية المتوفرة في البيئة المحلية لصناعة نماذج متنوعة من أعمال الحصر والسلال، كما تناول للخلفية التاريخية لأساليب صناعة الحصر والسلال. وقدمت الدراسة أيضاً بعض الدراسات التي تناولت منشأ صناعة السلال والمجالات التي استخدم فيها الحصر، ونماذج من المشغولات القديمة، كما أشارت إلى مناطق وفرة هذه الخامات قديماً وحديثاً وطرق جمعها وتسويقها ومعالجتها، والأسماء الشائعة والأسماء العلمية لها. وقدمت في النهاية بعض المقترحات التي تؤكد أهمية استغلال الخامات البيئية وأهمية وجودها في المناهج الدراسية^(١).

وفي عام (١٩٧٥) ارتبط الاهتمام برصد حرفة النسيج في محافظة الجيزة وبالتحديد بمنطقة الحرفية فكانت هناك دراستان، الأولى لعبد السلام الشريف الذي قدم عرضاً لإبداع أطفال الحرفية في مجال السجاد والنسيج. وهي تجربة تتضمن ثورة على الطريقة التقليدية لصناعة النسيج، وفيها عرض نماذج الأعمال مشيراً لمصادر الاستلهام في القرية والارتباط بالبيئة التي أوصلت هذا الفن للعالمية، حيث عرضت أعمالهم بمتحف للوفر بباريس. أما الدراسة الثانية في الموضوع نفسه فهي أطروحة جمال لمعى حول نسجيات الحرفية، وقدم فيها تحليلاً لإبداع أطفال النسيج.

واستكمالاً لدراسة حرفة النسيج قدمت هالة الخواص أطروحة ماجستير (١٩٧٦) حول الخصائص الفنية للنسيج بالرسم القبطي^(٢)، حيث رصدت الأصول

(١) اعتمدت الباحثة على عرض مصطفى جاد من أطلس دراسات التراث الشعبي، مرجع سابق، ص ٢٧٧.

(٢) تم الاعتماد على عرض للدراسة عند مصطفى جاد في أطلس التراث الشعبي، مرجع سابق، ص ٢٧٧.

التربوية لإنتاج النسيج، وقد ارتبطت دراستها ببيت الكريديلية بقصر النيل. وفي العام نفسه خرجت ثلاث أطروحات: الأولى من محافظة الشرقية، لآمال أسعد عرفات حول مشغولات كلیم بدو محافظة الشرقية، وجاء الرصد من منظور تربوي؛ بهدف التعرف على أثر المشغولات في التربية الفنية خلال المرحلة الثانوية. أما الدراسة الثانية فكانت لحامد السيد محمد الندره عن تصميمات الحديد المطروق والمنفذ في نوافذ البيوت الشعبية وأبولها بمحافظة دمياط. وجاءت الدراسة الثالثة لأميرة مشهور حول الصناعات البيئية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية. وفي عام (١٩٧٧) خرجت أطروحة سادات عباس سليم حول تحقيق تصميمات نسجية جديدة من خلال نول مستوحى من نول الحياكة الشعبى المصرى.

واختتم عقد السبعينيات بأطروحة دكتوراه لسلیمان محمود بإشراف سعد الخادم (١٩٧٨) حول مشغولات العظم والقرن في حرف مصرية قديمة والإفادة منها فى إعداد معلم التربية الفنية^(١)، وتهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن الطرق المتبعة فى علاج خامات العظم والقرن فى البيئة المصرية. وقد أجريت الدراسة فى مدينة أسيوط، واعتمد الباحث فى جمع المادة على عدة مناهج منها دليل جمع المادة، والتصوير الفوتوغرافى والمقابلات. وقد تضمنت الدراسة بياناً بالخلفيات الصناعية والتعليمية لمشغولات العظم والقرن وما يتصل بها من مصطلحات، إلى جانب عرض مختارات من تحف العظم والقرن التى أنتجت على مر العصور فى مصر؛ بهدف التعرف على نوعيات الإنتاج ومدى مقابله لأغراض المجتمع.

وجاء عقد الثمانينيات ليشهد تنوعاً فى دراسة الحرف، حيث بدأ فى سنته

(١) انظر: محمد الجوهري، للفولكلور العربى، المجلد الأول، مرجع سابق، ص ٦٦٣-

الأولى بأطروحتين لدرجة الدكتوراه بإشراف سعد الخادم: الأولى منهما لحامد السيد محمد البزهر (١٩٨١) عن دور حرف الحدادة الشعبية في تطوير تشكيل الشرائح المعدنية الرقيقة، وإمكانية الإفادة منها في تدريس أشغال المعادن بالكلية. وجاءت للدراسة الثانية لهالة الخواص لترصد أثر توجيه الحرفيين على بعض الاتجاهات المعاصرة للنسجيات المرسمة في تنمية قدراتهم الابتكارية.

وفي عام (١٩٨٢) جاءت أطروحة ماجستير لزينب صبرة حول حرفة السروجية، حيث رصدت مراحل الحرفة والأدوات المستخدمة، والعناصر الفنية والإبداعية. وقد كان للدراسة هدف تربوي وتطبيقي يتمثل في كيفية الإفادة من تلك الأشغال الفنية لكلية التربية الفنية. وفي العام نفسه خرجت أطروحة أخرى لمصطفى زين الدين حول نجارة المراكب في المناطق الساحلية، وتهدف هذه الدراسة من منظور تربوي إلى الإفادة من نجارة المراكب في تدريس أشغال الخشب لتلاميذ مرحلة التعليم الأساسي.

وجاء عام (١٩٨٣) ليرصد دراسة واحدة فقط لإسماعيل عبد الباري عن تغير النسق المهني لحرفة الحصير بقرية كفر الحصر، وذلك من خلال استخدام منهج دراسة الحالة لعينة من الحرفيين (المعلمين) في صناعة الحصير، حيث توصل إلى أن تعليم هذه الصناعة يتم بمعرفة الوالد أو المعلم، كما رصدت الدراسة أسباب تدهور صناعة الحصير كالسفر للخارج وندرة مصادر للشراء، وهروب عمال الحصير إلى حرف أخرى، وتعليم الأبناء وعدم التحاقهم بالمهنة.

وفي عام (١٩٨٤) ظهر كتاب لباترشيا وهدي فهمي حول للنساء الحرفيات في كرداسة، حيث رصدت الدراسة الفئات التي تعمل بالحرف اليدوية، وقدمت عرضاً تفصيلياً لأهم الحرف وهي النسيج، وصناعة الملابس التقليدية، والحرف المرتبطة بالسياحة (الجلابية) التي تزيد من دخل وحدة المعيشة، وقد انصب

التركيز في الدراسة على المرأة الحرفية المتروكة للتي تقوم بالعديد من الأنوار الإنتاجية. وقد اعتمدت الدراسة على المنهج الأنثروبولوجي بأدواته كالملاحظة والمقابلة والإخباريين وليل العمل الميداني. وفي نفس العام جاءت دراستان من محافظة أسوان: الأولى لرضا شحاته أبو المجد عن الحرف الشعبية في النوبة والإقامة منها في مجال توليف الخامات بالأشغال الفنية. وللدراسة الثانية لنادية حسن حول السمات الشعبية الفنية في منتجات خزفية قومية؛ حيث الاستفادة من العناصر للزخرفية والإبداعية من منظور تطبيقي^(١). وكانت الدراسة الأخيرة لسيد حنفي عوض في محافظة سوهاج عن الصناعات الحرفية والتنمية^(٢).

وفي عام (١٩٨٥) خرجت أطروحة لسوزان جعفر حول النسيج في واحة سيوة، وتهدف الدراسة إلى كيفية الاستفادة من أنماط النسيج في المنطقة بغرض تصميم أقمشة المفروشات المعاصرة. كما جاءت أطروحة أخرى لحسن النمرdash حول المشغولات الفنية القائمة على توليف الخامات في سيناء، والتي عرض فيها العديد من المشغولات الحرفية التي تشكل الإبداع للشعب لمجتمع سيناء.

أما عام (١٩٨٦) فخرجت فيه أطروحة لنكية عبد العزيز حول مشغولات العقادة في القاهرة ومحاولة تطويرها في مجال الأشغال الفنية. وقد جمعت مادتها من مناطق النورية والجمالية والنحاسين والدراسة. وفي نفس العام جاء بحسب محمود محمد حول حقبة اليد في التراث المصري من منظور تربوي؛ بهدف الإقامة منها في مجال الأشغال الفنية. وقد اختتم عام (١٩٨٦) بدراسة لنيرمان شاهين من محافظة الفيوم حول المشغولات الحرفية القائمة على بعض

(١) انظر: مصطفى جاد، مرجع سابق، ص ٣٨٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٣٥.

خامات النخيل، ورصدت العديد من الحرف كالسلال والجريد والأقفاص. كما اهتمت بالصناعات البيئية الموجودة في عدة مناطق بالفيوم^(١). كما جاءت أيضاً أطروحة دكتوراه لسعيد الوثيرى حول القيم الجمالية لفن المنسوجات عند بدو شمال سيناء، وفيها رصد جماليات الحرفة من أجل استحداث وحدات تصلح لإنتاج كليم معاصر^(٢).

وفى السنوات الأخيرة من الثمانينيات ظهر العديد من الأبحاث فى بعض الحوريات التى تناولت حرفة بعينها، مثل دراسة ثروت حجازى (١٩٨٧) عن صناعة وأنواع الطبقة أو القفل الخشبي، ورصد من خلالها الملمح التاريخي للموضوع، ثم تتبّع الأشكال المتنوعة للضباب فى نجوع مصر، والتي عرفت فى مصر القديمة وإيران والشرق الأدنى. كما تناول ارتباط مفتاح الضبة ببعض العلاجات الشعبية كالشفاء من الصداع. وظهرت دراسة طارق سعيد (١٩٨٧) عن حرفة الخيامية والفنون والأدوات المرتبطة بها وأنواع الخيام ومراحل الصنع. وفى نفس العام أيضاً ظهرت دراسة عصمت عوض حول الحرف الشعبية بالقاهرة، وتبدأ بخرط الخشب، وتناولت المراحل المرتبطة والأدوات المستخدمة والمنهج النهائي للخرط.

ومن البحر الأحمر خرجت أطروحة سميرة أحمد (١٩٨٧) حول اتجاهات المرأة المتعلمة نحو العمل اليدوى. وهذا البحث يرصد - من منظور اجتماعى - وجود علاقة عكسية بين التعليم والعمل اليدوى^(٣). كما جاءت دراسة سليمان محمود عن الحصر الشعبي (١٩٨٧) بين الموروث الهندسى والاتجاه التمثيلي،

(١) مصطفى جاد، مرجع سابق، ص ٢٩٣.

(٢) مصطفى جاد، مرجع سابق، ص ٤٨٩.

(٣) مصطفى جاد، مرجع سابق، ص ٤٥٧.

والتي عالج فيها حرفة الحصر من الناحية التاريخية. وقد تناول البحث خامه الحصر وأنواعه وأساليب تجهيزه وأماكن وفرته، وأساليب صناعته وصباغته وتكوينه ومسميات الوحدات. أما أطروحة فاطمة المحمودى (١٩٨٧) فجاءت حول الإفادة من توليف بعض الخامات البيئية في مختارات من المشغولات الشعبية لعمل مكملات مبتكرة للزينة.

ومن أسوان خرجت دراسة رضا شحاتة أبو المجد حول صناعة السلال والأطباق، والتي تناول فيها العادات والتقاليد النوبية القديمة وارتباطها بالمشغولات الحرفية ورصد أشكال السلال والأطباق وعناصرها الزخرفية المرتبطة بتراث النوبة. كما جاءت أطروحة نجية عبد الرزاق عثمان في نفس العام (١٩٨٧) لتشير إلى السمات الفنية للفخار النوبى والإفادة منها في عمل فخاريات معاصرة. وتناولت هذه الدراسة التطور التاريخي للفخار النوبى، كما تناولت أيضاً الأنية الفخارية من حيث طريقة البناء التشكيلي وأنواع الأولى^(١).

وفى نهاية الثمانينيات خرجت دراستان: الأولى أطروحة لزينب حبرة (١٩٨٩) حول المشغولات القائمة على الخامات كمصدر لابتكارى للأشكال الفنية. والثانية لعلى مراد فى نفس العام حول الصناعات البيئية وتغير البناء الاجتماعى للقرية المصرية.

ومع بداية عقد التسعينيات بدأت الموضوعات تهتم برصد شكل التغير الذى طرأ على بعض الحرف، إلى جانب استخدام بعض المناهج المتطورة فى دراسة الثقافة المادية والتطرق إلى بعض الموضوعات الجديدة.

ففى مطلع العقد (١٩٩٠) جاءت دراسة فاروق مصطفى عن أثر الحرف والصناعات الصغرى فى تغير العزبة المصرية، اعتمد فيها على مادة

(١) مصطفى جاد، مرجع سابق، ص ٣٨٢.

إثنوجرافية تم جمعها من قرى مركز سمود^(١). وتناول حرفة صناعة الفواخير وصناعة الزجاج وزخرفته وصناعة الكتان وصناعة الوبريات والملابس الجاهزة.

وفي عام (١٩٩١) خرجت دراسة عصمت عوض عن المبخار وصناعاتها ومكانتها في المأثور الشعبي المصري في منطقة تحت الربيع. كما نشرت اعتماد علام كتابها حول الحرف والصناعات التقليدية بين الثبات والتغير (١٩٩١)، وهي دراسة ميدانية موثقة لمجموعة من الحرف والصناعات التقليدية في أحياء المغربلين والخيامية وحارة اليهود بالقاهرة، واختارت الحرف التالية: صناعة دبيل البخت، وصناعة موقد الكيوسين (وابور الجاز)، وصناعات المشغولات النحاسية (النقش على النحاس وخراطة للمعادن)، وصناعة السمكرة البلدي، وصناعة الخيام، وصناعة الأحذية. واهتمت الدراسة برصد مراحل كل حرفة وعناصر الثبات والتغير وورش العمل وتوزيع الحرفيين^(٢).

وفي العام نفسه (١٩٩١) قدمت سعاد عثمان دراستها حول سبك المعادن، وهي دراسة في الثقافة المادية بحى الخليفة. وتحاول الدراسة وصف البيانات الخاصة بالحرفة وتسجيلها وتحليلها من خلال بعض قضايا النظرية الماركسية ورصد ملامح التغير في أدوات الإنتاج، كما عرضت مراحل الحرفة التي تعتمد على العمل اليدوي والعلاقة بين الحرفيين وصاحب العمل وإمكانية تطوير الحرفة^(٣).

(١) مصطفى جاد، المرجع السابق، ص ٢٠٨.

(٢) انظر: محمد الجوهرى، الفولكلور العربى، المجلد الأول، مرجع سابق، ص ٦٥٠-٦٥٢.

(٣) محمد الجوهرى، الفولكلور العربى، المجلد الثانى، مرجع سابق، ص ص

كما قدمت عائشة محمد فى نفس العام (١٩٩١) دراستها عن السمات الفنية للأسطح والأبواب الخشبية فى المنوفية؛ وذلك لتطبيقها فى أشغال الخشب، وهو ما يساير الاتجاه العلمى بقسم الأشغال الفنية والتراث الشعبى بكلية التربية^(١). وفى دراسة لشوقى عبد القوى حبيب وسونيا ولى الدين (١٩٩١) فى محافظة المنيا تركزت حول الحنطورة، وهى دراسة تربط بين البعد التاريخى للحرفة وواقعها الميدانى فى المنيا والجماليات والألوان المرتبطة بها وتوارث الحرفة من جيل لآخر.

وفى عام (١٩٩٣) جاء بحث عبد العزيز عن الباعة الجائلين وعربات الأطعمة الشعبية فى القاهرة وخصائصها التشكيلية ووظائفها.

وعرضت دراسة على المكاوى فى عام (١٩٩٤) صناعة الأقفاص فى الريف المصرى^(٢)، حيث تناول الباحث الأدوات الخاصة بصناعة الأقفاص فى المنطقة وأنواع الجريد المستخدم وأنواع الأقفاص. كما رصد ورش صناعة الأقفاص ومراحل الصنع والتغيرات التى طرأت على الحرفة. وفى أطروحة منال دسوقي فى نفس العام كانت الدراسة عن حرفة النسيج الحريرى الوبرى المفقود^(٣). وكان الهدف منها استنباط منهج ومدخل علمى لعمل مكملات مبتكرة للزى يمكن الاستفادة به فى مشروعات الأسر المنتجة، وهو ما يساير طبيعة قسم المجالات الفنية للتطبيقية بكلية التربية الفنية.

ومن محافظة الفيوم قدمت نجوى عبد الحميد أيضاً دراسة حول الصناعات

(١) مصطفى جاد، مرجع سابق، ص ٢٢١.

(٢) مصطفى جاد، مرجع سابق، ص ٢٢٨.

(٣) مصطفى جاد، مرجع سابق، ص ٢٢١.

البيئية كمدخل للاستقرار الاقتصادي والاجتماعي. وسعت الدراسة للتعرف على للصناعات البيئية التقليدية في سياقها الاجتماعي والثقافي والعمل على إحيائها. وفي محافظة دمياط رصد هاني جابر للفنون النسجية التقليدية، حيث تناول العناصر الإبداعية المرتبطة بحرفة النسيج في منطقة فوة، والتي تعرضت للتغير النمطي في دولاب العمل التقليدي، وانصرف للكثير من الحرفيين عن الاستمرار في المهنة. كما مهّد الباحث للعلاقة بين تلك المتغيرات والتحول الاجتماعي، وبحث مفهوم المعاصرة والحداثة وأثره على التغير في الحرف والصناعات التقليدية. وقدم دراسة تحليلية لدور المبدع الشعبي في التوازن بين الماضي والحاضر.

وقدمت نيمير حسن جمعة أطروحة حول الحرف والفنون الشعبية البدوية بوصفها عنصراً من عناصر الثقافة المادية، التي تتضمن كل ما هو مادي في حياة الإنسان، بدءاً بصناعة الأدوات البسيطة التي يعتمد عليها في حياته اليومية، وصولاً إلى التنوع الهائل في تلك الأدوات وتطورها. وقد اهتمت الدراسة بالتركيز على مجال الثقافة المادية وبخاصة على الحرف والفنون الشعبية البدوية، وقد أجريت الدراسة الميدانية على فنون الغزل والنسيج خلال ثلاثة أنماط ثقافية هي النمط الريفي والحضري والبدوي. وقد تم اختيار تجربة كفر حكيم للنمط الريفي، والخيامية للنمط الحضري، ومنطقتي الضبعة وبرج العرب للنمط البدوي. وعن الإطار النظري فقد حددت الباحثة مدخلاً نظرياً هو المدخل الثقافي التاريخي الذي يعنى بدراسة الظاهرة الثقافية زمانياً ومكانياً. وقد استخدمت الباحثة مجموعة من المناهج في دراسة الفن وهي: المنهج المقارن، ومنهج دراسة الحالة، والمنهج الإثنولوجي، واعتمدت على طرق البحث الأنثروبولوجي من خلال للمقابلة، والملاحظة، ودليل العمل الميداني.

وجاءت دراسة سليمان محمود لتشير إلى الوجدان الشعبي في فن التطريز من خلال عرض لمثال مستقبلي من مركز الخدمة الاجتماعية للفتيات بإخميم. وقد رصد الباحث العديد من العناصر المرسمة والمرتبطة بالتطريز كالملايات، أو قطف القطن أو جمع القمح أو تلوث النهر أو ليالي رمضان.

وفى عام (١٩٩٥) ظهرت أطروحة ماجستير حنا نعيم حنا عن أشغال الخشب في العمارة الشعبية للبيت الريفي الطيني في قرية ميت يعيش مركز ميت غمر محافظة الدقهلية، وتناول فيها الباحث شكل المسكن واستخدمه والعادات والتقاليد التي تعرف من خلالها. كما تهدف الدراسة إلى بحث أشغال أخشاب العناصر الإنشائية الداخلة في عمارة البيت والكشف عن العناصر المكونة لأشغال الخشب، والعلاقات البنائية بين هذه العناصر. كما عرض الباحث بعض المفاهيم وأدوات البحث المستخدمة والإجراءات المنهجية، والتي كان من أهمها دراسة الحالة والمنهج الأنثروبولوجي وأدواته كتحليل العمل الميداني والإخباريين. وفي نفس العام ومن محافظة البحر الأحمر قدمت هيئة قصور الثقافة بحثاً تحت عنوان صناعات وحرف شعبية مصرية، وهو رصد للعديد من الأدوات والمنتجات الحرفية بشلاتين كالأواني والفخاريات والكليم والحلي والأحذية والسيوف... إلخ.

وفى عام (١٩٩٦) خرجت ثلاث دراسات: الأولى لماجة جرجس حول مطررات فتيات إخميم تناولت تجربة مركز الخدمة الاجتماعية بإخميم، واستخلصت مدى ارتباط الإبداع الفني لدى فتيات إخميم بالعوامل البيئية المحيطة بهن، سواء البيئة المكانية أم الثقافية، مع تحديد مصادر الموضوعات التي تضمنتها اللوحات. أما الدراسة الثانية فكانت أطروحة صلاح الدين للماجستير، ودارت حول العناصر التشكيلية للفولكلورية في مجال المنسوجات بجنوب مصر واستباط تصميمات تصلح للمفروشات الأرضية. ثم جاءت

الأطروحة الثالثة لأمل سلطان حول الكليم الشعبي، وفيها درست النظم الهندسية فى التعليم الشعبي بالشرقية. وقد قامت بحصر هذه النظم والأشكال الهندسية وتوثيقها وتحليلها؛ بهدف استخدامها مصدرًا إبداعيًا لصباغات نسجية جديدة؛ ومن ثم يتحقق الهدف الفنى التطبيقي من جمع المادة وتحليلها.

وفى عام (١٩٩٧) خرجت ست دراسات: فكانت الأولى لعطية إسكندر حول الكليم المصرى والنسجيات المرسمة وفقاً لأصول الشعبية، رصد فيه العناصر الشعبية المرتبطة بالكليم ومراحل صنعه، من خلال المعايير التى توثق شعبية تلك الحرفة التى دخل عليها الكثير من التغيرات. وفى مجال حرفة النسيج رصدت هبة شلبى أطروحتها بقسم المنسوجات تناولت فيها دراسة للتراث الشعبى للحرف النسجية، وكان الهدف التطبيقي مرتبطاً باستخراج تصميمات معاصرة لتلك النسجيات. وجاءت أطروحة لمادلين رياض بمحاضرة أسوان حول موضوع مراوح السيد للشعبية كمدخل لإثراء المشغولات الفنية للأسر المنتجة. ومن محافظة الدقهلية قدم محمد غنيم دراسة عن الحرف والصناعات الشعبية، وذلك بهدف توثيق عشرات الحرف بالمحافظة: كالخمار، والطوب، والأقفاس، والسلال، والحصير، والقف، والمقاطف، والخشب، والحناطير... إلخ. كما قدمت عصمت عوض بحثاً حول الخيامية بين الأحداث التاريخية والدراسة الميدانية، تناولت حرفة خروط الخشب حيث تم جمع مادة ميدانية حول الحرفة فى منطقة تحت الربع والدرب الأحمر، وتناولت المراحل المرتبطة بالمهنة والأدوات المستخدمة حتى يصل المنتج النهائى للخرط. ومن محافظة الفيوم قدم حسن سرور أحد الحوارات التى أعدها الباحث حول المدارس والمعاهد غير الحكومية التى تعنى بالحرف التقليدية فى مصر؛ وذلك سعياً نحو رصد حاضر هذه الحرف ومستقبلها، ويسجل الباحث حواراً حول مدرسة عزبة تونس للفخار بمحافظة الفيوم.

وفى عام (١٩٩٨) خرجت ثلاث دراسات: قدم الأولى جمال وهبى ونور الدين عطية، حيث اهتم كل منهما بتوثيق الحرف الشعبية فى كتابهما صناعات وحرف شعبية فى محافظة أسوان. كما قدمت منى الحديدى أطروحتها عن دور الصناعات الصغيرة فى التنمية المحلية بمدينة ميت غمر، واستخدمت فى جمع مادتها استمارة استبيان طبقت من خلال المقابلة الشخصية لعينة من أصحاب الورش عددها ٤٨ مبحوثاً. وخلصت لمجموعة من النتائج ارتبطت بمورفولوجية الورش والخصائص المميزة لعينة البحث من أصحاب الورش، حيث وجدت أن معظم الصناعات فى هذه الورش تعتمد على صناعة الأدوات المنزلية وتشكيل المعان. ومن محافظة الوادى الجديد قدم إبراهيم حسين أطروحة عن المشغولات اليدوية اهتم فيها برصد مشغولات الخوص بالمنطقة، وقد صنفها إلى مشغولات الخوص للينة ومشغولات الخوص صلبة القوام، كما رصد المشغولات المرتبطة بحرفة للحصير متتالواً حصير السحار فى ولحتى الخارجة والداخلة.

وفى عام (١٩٩٩) خرجت ثلاث دراسات: كانت الأولى لسيد عثمانى عن الباعة الجائلين فى القاهرة من منظور اجتماعى. على باعة السجاد بقلعة الكيش بالسيدة زينب، وأوضحت الدراسة أن عائد البائع اليومى فى انخفاض مستمر ولا يكفى لمتطلبات المعيشة الأساسية. ومن محافظة الإسكندرية جاءت دراسة أحمد سليمان أبو زيد عن توريث الحرف والمهارات اليدوية الواقع والمشكلات: دراسة سوسولوجية بالقطاع الحرفى بالإسكندرية. وعرضت الدراسة الميدانية العديد من الحرف بالمنطقة ورصدت منتجات كل حرفة، وخلصت إلى أن المسار المهنى للحرفيين تمثل فى اشتغالهم بحرف يدوية مثل آبائهم وأجدادهم. ثم كانت دراسة نجوى عبد الحميد عن ثقافة المجتمع النوبى من خلال دراستها حول التراث الشعبى كمدخل لتنمية الثقافات الفرعية: دراسة للنخيل فى مجتمع نوبى. تناولت الدراسة العديد من الحرف مثل عمل الخيمة، وصناعة المقاطف،

وأسقف المنازل وبعض أدوات الطعام والأقفاص، والأثاث الشعبي وصناعة الأبواب... إلخ.

(ب) في القرن الحداى والعشرين:

يعد القرن الحداى والعشرون مرحلة تطور فى منهجية دراسة الحرف والصناعات الشعبية، خاصة بعد غزو الكمبيوتر، حيث ظهر الاهتمام بالاتجاه نحو متابعة الأدوات والتقنيات الحديثة، واستخدمها فى عرض عناصر الثقافة المادية وحفظها، إلى جانب استخدام منهجية الأنثروبولوجيا المرئية، والاعتماد على الصورة الثابتة والمتحركة فى جمع المادة وتحليلها.

وقد تبنت علماء شكرى الاهتمام بهذا الاتجاه، حيث كانت البداية من خلال أطروحة دكتوراه بإشرافها لمصطفى جاد (١٩٩٩) عن أرشفة المادة للفولكلورية باستخدام الحاسب الآلى^(٩). وتلاها أطروحة دكتوراه لمحمد السعيد عام (٢٠٠٢) حول توظيف الكمبيوتر فى حفظ الثقافة المادية، وهى دراسة اهتمت بتوظيف إمكانيات الكمبيوتر متعدد الوسائط فى حفظ عناصر الثقافة المادية، وعرضها واسترجاعها باعتبارها أداة تكنولوجية مهمة فى حفظ المادة الفولكلورية وأرشفتها. وهذا بدوره يسهم فى وضع خطوة على طريق أطلس الفولكلور المصرى. وقد تم اختيار ثلاث حرف للدراسة وهى السلال والحصير والأقفاص، وقد اعتمد الباحث على مجموعة من المناهج والأدوات لجمع المادة وتحليلها مثل منهج التطوير المنظومى، وهذا البرنامج يتيح حفظ عناصر مرئية ثابتة ومتحركة، وكذلك عناصر مسموعة سواء تعقيب من الباحث أم الصوت الحى للميدان أثناء جمع المادة.

(٩) لمزيد من المعلومات حول الدراسة انظر: محمد الجهرى، الفولكلور العربى، المجلد

الأول، مرجع سابق، ص ص ١١٩-١٢٣.

كما جاءت أطروحة ماجستير لعنان محمد محمود بإشراف علياء شكرى عن ملامح التغير فى الحرف والصناعات التقليدية بمنطقة خان الخليل، والتي اهتمت برصد أهم ملامح التغير فى أحد عناصر التراث الشعبى المادى، وهو الحرف والصناعات التقليدية، وذلك من خلال منهجية الأنثروبولوجيا المرئية فى جمع المادة وتحليلها، إضافة إلى الاهتمام بتحليل التغير من خلال الدراسة الميدانية لمقومات الإنتاج، وعلاقاته فى مراحل العمل الحرفى، وكذلك محدثات التغير المرتبطة بالمجتمع، مع إلقاء الضوء على ما يطرحه النسق الثقافى المادى من ميكانيزمات للحفاظ على استمراره ومقاومته للتغير.

وفى عام ٢٠٠٤ خرجت دراستان: الأولى أطروحة ماجستير لنديا مفيد حسن عن العمل الحرفى ونوعية الحياة، حيث اهتمت للدراسة بنوعية حياة الحرفيين كما تعكسها ممارسة العمل للحرفى، سواء داخل مواقع العمل أم فى وحدات المعيشة. كما اتجهت الباحثة إلى الجمع بين كل من المؤشرات الموضوعية والذاتية؛ للكشف عن ملامح نوعية حياة الحرفى وأسلوب معيشته، كما تم المزوجة بين الأساليب الكمية والكيفية فى دراسة المنشآت الحرفية، واستخدمت الباحثة البرنامج الإحصائى SPSS فى التحليل الإحصائى، أما التحليل الكيفى فقد استعانت بدراسة الحالة للورش ولوحدات المعيشة الخاصة بالحرفيين.

أما الدراسة الثانية فقد كانت عن الثقافة التقليدية والعلومة ودراسة لتغير فانوس رمضان لنجوى عبد المنعم الشايب، وهى محاولة للتعرف على الحرفة التقليدية لصناعة فانوس رمضان والتي تعد جزءاً من الثقافة المادية لمجتمعنا، والذي عده المصريون رمزاً للاحتفال بقوم شهر رمضان؛ لذا فهذه الدراسة التى أجريت بإحدى المناطق المتخصصة فى صناعة الفوانيس، وهى منطقة بركة الفيل بحى السيدة زينب - تحاول التعرف على هذه الظاهرة إمبيريقياً فى

ظل للتغيرات التي يشهدها المجتمع المصري، ثم تحليل الظاهرة من خلال بعض قضايا العولمة، والتعرف على بعض ملامح التغير في الصناعة ولدت الإنتاج للفانوس التقليدي، وذلك في مقابل الفانوس الصيني، كما قدم للبحث رؤية لملامح الثبات والتغير للثقافة التقليدية والفانوس التقليدي في مواجهة العولمة، والتي برزت في تلك الفترة وفرضت سطوتها على كافة أنشطة المجتمع المصري. ولها في ذلك أساليبها التي تستخدمها لفرض هذه السيطرة وبخاصة السيطرة الثقافية.

٢- أدوات العمل الزراعي والأواني المنزلية:

رغم أن موضوع أدوات العمل الزراعي والأدوات والأواني المنزلية يعد عنصراً مهماً من عناصر الثقافة للمادية؛ فإنها لم تحظ باهتمام من الدارسين مثلما حظى موضوع الحرف والصناعات الشعبية. فقد كانت بدليات الاهتمام على يد الرواد الأوائل، حيث تعرض وليم لين في دراسته "المصريون المحدثون" لأدوات العمل الزراعي، وقدم وصفاً لبعض أدوات الطعم والشراب التي كان يستخدمها المصريون في ذلك للوقت^(١).

كما قدم هانز فينكلر دراسته عن المحراث وأدوات تهيد الأرض وأدوات السرى، إلى جانب أنه تعرض لبعض الأدوات المنزلية الخاصة بإعداد الخبز كأدوات لطحن، وإعداد الخبز، والأفران... إلخ، وهو ما تم الإشارة إليه سابقاً. ولم يحظ هذا الموضوع في الفترات التاريخية بأى اهتمام من الدارسين حتى عام ١٩٨٣، حيث أجريت أطروحة ماجستير لرجب عبد المجيد عفيفي بعنوان دراسة أنثروبولوجية للثقافة المادية التقليدية في قرية البرادة بمحافظة القليوبية

(١) وليم لين، المصريون المحدثون... شملهم وعاداتهم، مرجع سابق، الفصل الخامس، ص

بإشراف محمد الجوهري، وتهدف الدراسة إلى تصوير الثقافة المادية التقليدية. ولم تعتمد على أداة جاهزة للجمع، ولكنها انطلقت لكي تعد لنفسها أداة للجمع، وهو دليل الدراسة الميدانية للثقافة المادية الريفية، الذي تناول الأدوات المستخدمة في الزراعة كأدوات الحرث، وأدوات تمويء الأرض، وأدوات الري، وأدوات الحصاد، وللتزيرة، وأدوات نقل المحصول وتخزينه. كما تناولت الدراسة الممكن الريفى، وطريقة صنعه، ومادة صناعته واستخداماته، والمنقولات المختلفة التى يمكن أن توجد بكل جزء ووظيفة هذه المنقولات^(١).

فى عام (١٩٩١) خرجت أطروحة دكتوراه لفاتن أحمد على بإشراف علياء شكرى عن ملامح التغير فى تكنولوجيا الصيد؛ بهدف تتبع ملامح التغير وعوامله على أدوات صيد البحر، وذلك فى خمس مجتمعات صيد محلية بالإسكندرية. وقد اعتمدت الدراسة على المنهجين الأنثروبولوجى والفولكلورى، كما استخدم المسح الشامل بهدف إجراء حصر لمركب الصيد وسفنه منذ الأربعينيات حتى التسعينيات، وذلك من حيث مواصفاتها، والمواد الخام المستخدمة فى الصناعة، ومكان الصنع، والطاقة المستخدمة، ومسمى المركب... إلخ. وقد كان الهدف من المسح تتبع ملامح التغير فى العناصر التقليدية المدروسة استمراراً أو انحساراً أو اندثاراً خلال الفترة التاريخية المشار إليها.

وفى عام (١٩٩٧) جاءت أطروحة دكتوراه لسميح شعلان عن العادات والتقاليد المرتبطة بالخبز كمؤشر لتحديد المناطق الثقافية بإشراف علياء شكرى، تناولت الدراسة تخزين الحبوب الداخلة فى تكوين الخبز، والطرق المختلفة

(١) محمد الجوهري، ومدحت عفيفى، الدراسة العلمية للثقافة المادية الريفية، الجزء الخامس

من دليل العمل الميدانى لجامعى للتراث الشعبى، ٢٠٠١.

لتخزين القمح والذرة. كما اهتمت بتناول خطوات طحن الحبوب، ونخل الدقيق، وعمليات طحن الحبوب والتغيرات التي طرأت عليها، والأدوات المستخدمة في عملية النخل، وتعرضت الدراسة لبفاء القرن ومكوناته وفتحاته، وأدوات القرن. كما استعرض الباحث في أحد فصوله تسوية الخبز، والأدوات اللازمة لها، وأنواع المطارح وتخزينه^(١).

وفي عام (١٩٩٨) قدمت نجوى عبد المنعم الشايب أطروحتها عن ديناميات تغير التراث الشعبي في المجتمع المصري: دراسة لعادات الطعام وآداب المائدة بإشراف علياء شكرى، قدمت في أحد فصولها الذي يحمل عنوان ملامح التغير في الخبز أنواع الخبز في مجتمع البحث وإعداده منزلياً، والأدوات المستخدمة في إعداده، وأدوات تخزين الخبز، وأدوات العجن، والتسوية والفرن وأنواعه، ومكوناته، والأدوات اللازمة للفرن. كما أشارت الدراسة أيضاً في أحد فصولها إلى مائدة للطعام (الطبلية) وأدواتها^(٢).

ثم جاءت دراسة في عام (٢٠٠٣) لمنى حامد الفروناني عن الصورة الفوتوغرافية في الدراسات الأنثروبولوجية: دراسة تطبيقية لأدوات ولوانى الطعام في قرية مصرية، وتهتم هذه الدراسة بموضوع أدوات الطعام وألوانه بوصفها أحد جوانب الثقافة المادية. وقد اعتمدت الباحثة على التصوير الفوتوغرافى، باعتباره أداة منهجية اعتمدت عليها الدراسة في رصد بعض

(١) محمد الجوهرى، الفولكلور العربى، المجلد الأول، مرجع سابق، ص ٣٨٢-٣٨٤.

(٢) لظفر: نجوى عبد المنعم الشايب، ديناميات تغير التراث الشعبي في المجتمع المصري: دراسة لعادات الطعام وآداب المائدة، للكتاب العاشر، ط١، رسالة دكتوراه منشورة ضمن تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ٢٠٠٢.

الأدوات والأواني الخاصة بموضوع البحث وتوثيقها من خلال الصور الفوتوغرافية، وذلك بهدف حفظ أشكال هذه الأدوات قبل تغييرها وانثارها.

ثالثاً: نتائج ومقترحات لموضوعات جديدة بالدراسة

(١) النتائج

- تشير نتائج هذه الدراسة إلى أن عناصر الثقافة المادية كانت مثار اهتمام الرواد الأوائل، وعنت دراستهم مرجعاً علمياً ومنهجياً يهتدى به الدارسون والباحثون في المرحلة التي بدأت مع بداية القرن العشرين.

- يعد القرن العشرين ماثراً لاتجاه بعض الأساتذة والمفكرين المهتمين بدراسة الفولكلور ومجالاته إلى توجيه بعض الدارسين بالجامعات المصرية إلى إجراء أبحاثهم الخاصة بالماجستير والدكتوراه في هذا الفرع من العلم.

- مع منتصف القرن العشرين حتى بداية القرن الحادي والعشرين استحدثت بعض تقنيات للعمل الميداني؛ مما أدى إلى ظهور أدوات منهجية جديدة كالصوير بالفيديو واستخدام الوسائل السمعية والبصرية الحديثة (المالتي ميديا). وقد أسهم ذلك في ظهور العروض البصرية المتمثلة في الفيلم الإثنوجرافي الذي يجمع ما بين الحركة والصوت.

- حظى موضوع الحرف والصناعات الشعبية باهتمام العديد من الدارسين، حيث كانت الريادة الحقيقية لسعد الخادم الذي تناول ذلك في كتاباته إلى جانب إشرافه على العديد من الدراسات الخاصة بالماجستير والدكتوراه.

- كان لكلية التربية الفنية في التسعينيات دور مهم في إطار البحث الأكاديمي لرصد بعض الحرف والمهن الشعبية بالقاهرة للفاطمية. وقد انفتحت هذه النتيجة مع دراسة مصطفى جاد.

- يمكن أن يطلق على عقد التسعينيات عقد الاهتمام بدراسة الحرف الشعبية أكاديمياً والذي تزعمته كلية التربية الفنية.
- يمثل عقد التسعينيات قمة الاهتمام الميداني في بحث التراث الشعبي في مجال الثقافة المادية على مستوى مختلف المؤسسات الجامعية والبحثية، ويعود ذلك لازدهار حركة النشر بعد التقدم التقني في برامج الكمبيوتر من ناحية، وارتباط عقد التسعينيات بالازدعة العالمية والمحلية على السواء في الاهتمام بالتراث الشعبي وتوثيقه.
- يشير عقد التسعينيات إلى مرحلة ثرية في تاريخ الحركة الفولكلورية، من حيث النشر والبحث الميداني وإصدار المطبوعات المتخصصة وعقد المؤتمرات العلمية وإجازة الأطروحات الجامعية.
- شهد عقد الثمانينيات تنوعاً في دراسة الحرف، كما يشير عقد التسعينيات إلى مرحلة ثرية في تاريخ الحركة الفولكلورية، حيث الاهتمام الميداني في بحث التراث الشعبي.
- بعد القرن الحادي والعشرون مرحلة تطور في منهجية دراسة الحرف والصناعات الشعبية، خاصة بعد غزو الكمبيوتر، حيث ظهر الاهتمام بالاتجاه نحو متابعة الأدوات والتقنيات الحديثة واستخدامها في عرض عناصر الثقافة المادية وحفظها.
- لاحظت الدراسة أن موضوع أدوات العمل الزراعي والأواني والأبواب المنزلية لم يحظ باهتمام من الدارسين مثلما حظى موضوع الحرف والصناعات الشعبية.

(٢) مجالات مقترحة للدراسة

من خلال استعراضنا للدراسات التي ظهرت في مجال الحرف والصناعات الشعبية، وأنوات العمل الزراعى، ومن خلال رصدنا لاتجاهات الدراسة؛ يمكن لنا أن نقترح مجالات جديدة للدراسة:

- إننا بحاجة إلى المزيد من الدراسات ذات الطابع التاريخى التى تكشف عن تاريخ هذه الحرف وتطورها عبر المراحل التاريخية المختلفة.

- إننا بحاجة كذلك إلى العديد من الرسائل العلمية الأكاديمية؛ لأنها تكون دائماً ذات بعد ميدانى، خاصة أن البيانات الميدانية الموثوق فى واقعيتها وصحة منهجيتها تظل مطلباً ضرورياً لفهم تلك الثقافة.

- إننا بحاجة إلى دراسة تستخدم المناهج المتطورة فى دراسة الثقافة المادية، فكمّ الدراسات التى تناولت هذه المناهج دون القدر الكافى.

- يمكن إجراء العديد من الدراسات الكيفية ذات الطابع الأنثروبولوجى؛ وذلك للكشف عن المزيد من جوانب تلك الثقافة قبل اندثارها.

- تفتقر كثير من الدراسات إلى الأطر النظرية التى توجه بشكل علمى صبارم الدراسات فى مجال الثقافة المادية، أو محاولة إنتاج أطر نظرية من واقع مجتمعات توجه دراستنا للجوانب المختلفة فى الثقافة المادية.

- يلاحظ أننا بحاجة إلى المزيد من الدراسات حول الأنوات وخاصة العمل الزراعى، لا سيما أن مجتمعنا يمر بتكنولوجيا متطورة فى هذا المجال.

- نحتاج لمزيد من الأدلة الخاصة بالأنوات والحرف والأوانى.

- نحتاج إلى المزيد من الدراسات التى ترصد التغير فى الأنوات والأوانى المنزلية.

- نحتاج لمزيد من الدراسات حول أنوات الصيد.

صيغة القوس في بعض المؤلفات الغربية في النصف الأول من القرن العشرين

د/ رشا طوموم^(*)

مقدمة:

تطورت أنواع الصيغ الموسيقية عبر العصور المختلفة تبعاً لمتطلبات الإبداع الموسيقي لكل عصر. وقد سيطرت بعض الصيغ على أسلوب التأليف لحقب طويلة وخاصة الصيغ البسيطة مثل الثنائية والثلاثية، وكذلك الصيغ المركبة مثل المينويت والتريو والرون دو، إلى جانب الصيغ التي تتطلب صنعة عالية مثل صيغة الصوتيات.

وصيغة القوس Arch Form من الصيغ التي ازدهرت في النصف الأول من القرن العشرين، وجذبت العديد من المؤلفين المحدثين إلى تناولها بأساليب وطرق مختلفة. وإن ظهرت بواحد استخدام هذه الصيغة بشكل عرضي في مؤلفات العصور التي سبقت للقرن العشرين، وفسرهما الباحثون في إطار الصيغ المشهورة كنوع من التناول المتحرر من قبل المؤلف.

وبالرغم من التواجد الفعلي لصيغة القوس في إبداعات المؤلفين سواء ما قبل القرن العشرين أم في النصف الأول منه، فإنها لم تأخذ الحظ الكافي من الاهتمام البحثي؛ بدراساتها ومعرفة إمكانات تناولها وأهم من تعامل معها في الأعمال الموسيقية المختلفة على المستويين المحلي والعالمي. يتضح ذلك في قلة المراجع التي تتناول هذه الصيغة بشكل مباشر وخلقاً للمراجع الشهيرة في

(*) استاذ مساعد بقسم النظريات والتأليف بكلية التربية الموسيقية ، جامعة حلوان .

صيغة للقوس في بعض المؤلفات الغربية في النصف الأول من القرن العشرين فكر وإبداع

الصياغة الموسيقية ونظريات التحليل من الدراسة المدققة لتطورها؛ لذا رأت الباحثة تناول بعض المؤلفات في صيغة للقوس بالدراسة والتحليل؛ للتعرف على سماتها وبوادر ظهورها في الأعمال الموسيقية قبل القرن العشرين، وكذلك التعرف على الأساليب المختلفة لتناولها في مؤلفات النصف الأول من القرن العشرين.

♦ مشكلة البحث:

تعد صيغة للقوس أحد الصيغ الموسيقية المهمة التي لعبت دورا كبيرا في أعمال النصف الأول من القرن العشرين، وخاصة في أعمال بيلا بارتوك Bela Bartók (١٨٨١-١٩٤٥) إلا أنها لم تثل حظها من الدراسة والتحليل لمعرفة تطورها والأساليب المختلفة في تناولها، وهو ما يهتم هذا البحث بدراسة من خلال الدراسة التحليلية لعينة من مؤلفات النصف الأول من القرن العشرين.

♦ أهداف البحث:

١. مناقشة مفهوم القوسية في الموسيقى.
٢. استعراض أهم الآراء التي تناولت تعريف صيغة للقوس.
٣. تحديد بوادر ظهور صيغة للقوس في العصور التي سبقت القرن العشرين .
٤. دراسة لأساليب تناول صيغة للقوس في بعض مؤلفات النصف الأول من القرن العشرين من خلال الدراسة التحليلية لعينة من المؤلفات الموسيقية .

♦ أهمية البحث:

ترجع أهمية هذا البحث في تناوله لأحد الصيغ المهمة التي سيطرت على بعض مؤلفات النصف الأول من القرن العشرين، بالدراسة التاريخية لبوادر ظهورها وتطورها، وتوضيح طبيعة هذه الصيغة والأساليب المختلفة لتناولها مما

صيغة القوس في بعض المؤلفات الغربية في النصف الأول من القرن العشرين فكر وإبداع

يثرى مجال البحث العلمى فى الصياغة والتحليل الموسيقى، كما يفتح آفاقا للمؤلفين الشباب فى تناولها فى أعمالهم .

◆ مفاهيم البحث :

الصيغة المركبة Compound Form:

يستخدم هذا المصطلح ليعبر :

أولاً: عن الصيغة التى تتضمن تقسيما داخليا بصيغة بسيطة لأقسامها، كما فى المينويت والتريو، حيث تعد الصيغة الخارجية للعمل صيغة ثلاثية مركبة مكونة من المينويت - تريو - إعادة المينويت، وفى نفس الوقت فإن كل قسم من أقسام الصياغة الخارجية مبنى على صيغة بسيطة إما ثنائية أو ثلاثية. وقد يظهر ذلك أيضا فى صيغة للرونندو (أحيانا).

ثانياً: عن الأسلوب الذى تتبع بكثرة فى القرن العشرين بصياغة حركات العمل فى إطار بناء خارجى للعمل ككل، أى بتجميع أكثر من حركة فى صياغة واحدة ؛ وذلك بهدف للربط بين الحركات ومن أهم أمثلة هذه النوعية صيغة للصوناتا المركبة **Compound Sonata form** فتمثل الحركة الأولى من العمل نوعاً من العرض والحركة الثانية والثالثة نوعاً من التفاعل بينما للحركة الأخيرة إعادة عرض للعمل . وبالطبع فإن هذا الحكم يعتمد أساساً ليس فقط على العلاقات اللحنية بين الحركات، بل على طبيعة كل حركة من حيث المزاج والتلوين الصوتى والإيقاعى والتونالى . ومثال لصيغة الصوناتا المركبة يظهر فى سيمفونية الحجرة مصنف ٨ عام ١٩٠٦ فى مقام مى الكبير لأرنولد شونبرج **Arnold Schoenberg** (١٨٧٤ - ١٩٥١) ^(١) .

: Melodic Contour المحيط اللحنى

(^١) Christopher Ballantine. *Twentieth Century Symphony*, (London: Dobson Books Ltd., 1980), 106.

يقصد به الإطار الخارجى للحركة اللحنية الناتج عن العلاقات الأفقية بين نغمات اللحن^(١)، حيث يمكن أن يكون خطأ متصاعدا أو هابطا أو مستقيما أو يعطى شكلا متحنيا أو متذبذبا. وتظهر أهمية دراسة محيط اللحن فى إيجاد العلاقات اللحنية بين الأفكار الموسيقية، التى يمكن أن تتشابه فى الإطار الخارجى وخاصة فى مؤلفات القرن العشرين، ولتى تتسع فيها إمكانيات التنمية اللحنية بشكل غير تقليدى ، فتولد الأفكار اللحنية باستبطان الإطار الخارجى للحن حتى إن اختلفت المسافات اللحنية بين اللحن الأصلى والمستتبط.

♦ دراسات سابقة مرتبطة بالبحث :

لم تجد الباحثة دراسات سابقة ترتبط بموضوع البحث (صيغة القوس) بشكل مباشر سواء أكانت دراسات أجنبية لم عربية. ولكن هناك بعض الدراسات التى تناولت بعض الأعمال المصاغة فى صيغة القوس فى إطار موضوع مختلف؛ لذا تستعرض الباحثة أهم هذه الدراسات :

الدراسة الأولى: "نعكاسات بوليز فى مؤلفته بريق / متعدد " ^(٢).

Boulez Reflects : Eclat/Multiples

تناولت هذه الدراسة إحدى مؤلفات بوليز وهى بريق / متعدد Eclat Multiples بالدراسة والمناقشة، بعرض ظروف تأليف هذا العمل، ثم الأساليب التى اتبعها بوليز فى معالجته، والشخصيات التى أثرت فى أسلوب كتابته الأوركسترالية وتناوله الإيقاعى واللحنى . كما تناول الباحث شرحا مختصرا لصياغة هذه للمؤلفة التى لتضح فى الجزء الأول منها (بريق Eclat) تأثره بصيغة القوس عند بارتوك وإن كان بأسلوب متطور. وهو ما يرتبط

(١) J. Kent Williams. *Theories and Analysis of Twentieth-Century Music* (New York: Harcourt Brace & company, 1997), 11.

(٢) Paul Griffiths. "Boulez Reflects: Eclat / Multiples" *The Musical Times* , Vol 1112, No. 1542 (New York: Musical Times Publications Ltd., Aug. 1971) 753-754.

صيغة القوس في بعض المؤلفات الغريبة في النصف الأول من القرن العشرين فكر وإبداع

بالبحث للراهن بعرضه لأسلوب مختلف في تناول صيغة القوس مستناده الباحث بالشرح التفصيلي لاحقاً .

الدراسة الثانية: " ماهية السيميتريّة في الموسيقى؟"^(١)

What is Symmetry in Music?

تتطرق هذه الدراسة لمناقشة مفهوم السيميتريّة أو النسقيّة، ومدى القدرة على تحقيقه في الموسيقى من خلال أسلوب تناول المبدعين للصيغ الموسيقية المختلفة عبر العصور، ويعد عامل التكرار *repetition* أحد جوانب هذه السيميتريّة.

يقترح الباحث طريقتين أساسيتين لإدراك هذه النسقيّة في الموسيقى

كالتالي: —

(١) الترتيب السيميتري لأجزاء الصياغة أو أقسامها خلال العمل الفني ككل
.Overall composition

(١) سميتريّة المرايا *Mirror Symmetry* والتي تتضح من خلال الترتيب المعكوس لأفكار الصياغة حول محور رأسي أو أفقي والتي تتزامن معا في وقت واحد .

ويشير الباحث لإمكانية الإخلال بهذه السيميتريّة بطرق متعددة، حيث إن الحسابات الرياضية البحتة ومنطق الإبداع الموسيقي ليس من الضروري أن يتفقاً .

وقد طبق الباحث هاتين الطريقتين بالتمثيل على الأعمال الموسيقية، وعرض التصميم البنائي لها، حيث تتمثل الطريقة الأولى في بعض الصيغ -

(١) Davorin Kempf. "What is Symmetry in Music?" *The International Review of The Aesthetics and Sociology of Music (IRASM)*, Vol. 27, No. 2 (Croatia: Croatian Musicological Society, Dec. 1996) 155-165.
(<http://www.jstor.org/about/terms.html>)

صيغة القوس في بعض المؤلفات الغربية في النصف الأول من القرن العشرين فكر وإبداع

مثل الثلاثية والرونو - القائمة على إعادة الفكرة الموسيقية بين أفكار جديدة، بينما تتمثل الطريقة الثانية في حالة سيميتريه المرايا حول محور رأسى في صيغة القوس، حيث تعاد الأقسام الرئيسية للصياغة حول فكرة مركزية بترتيب معكوس. أما في حالة المحور الأفقى فيمثلها بعض الأعمال التى يستخدم فيها أسلوب الانعكاس *Retrograde* للأفكار اللحنية أو أسلوب الرجوع *canon* *cancrizans* وأشهر مثال على ذلك فوجات بول هيندميث *Paul Hindemith* ١٨٩٥-١٩٦٣، المسماة بلعبة النغم *Ludus Tonalis*، والتى أحاطها بمقدمة *Prelude* وختمها بختام *Postlude* يمثل كانون المرايا للمقدمة الأولى. وبذلك تكون الفوجات الداخلية - وخاصة الفوجا المركزية فى *F* - هى المحور الأفقى والتى تحيطها المقدمة والختام بسيميتريه للمرايا من حولها.

ويقدم هذا البحث جانباً من الفكرة الفلسفية التى يستهل البحث الراهن مناقشتها فى تناوله لصيغة القوس حيث تمثل هذه الصيغة مفهوم السيميتريه المنعكسة فى الموسيقى .

الدراسة الثالثة : " الفنون الكونترابنطية فى بعض أعمال المجموعات الآلية لبارتوك ، دراسة تحليلية " (١)

هدفت هذه الدراسة إلى تقديم فكرة متكاملة عن الفنون الكونترابنطية فى بعض أعمال المجموعات الآلية لبارتوك؛ حيث إن بارتوك من المؤلفين الذين تحلّ البوليغونية الخطية مكاناً مرموقاً فى مؤلفاته، وتعد من وسائل التعبير المفضلة عنده. وقد اتفقت للبحث ثلاثة أعمال آلية ممثلة لمراحل إبداعه الثلاث:

١. الرباعى الوترى الأول مصنف ٧ عام ١٩٠٨ (المرحلة الأولى)

٢. موسيقى للوترات والإيقاع ولشيلستا عام ١٩٣٦ (المرحلة الثانية)

(١) مجدى عمر فردة : رسالة دكتوراه غير منشورة ، (القاهرة : كلية التربية الموسيقية ،

جامعة حلوان ، ٢٠٠٢) .

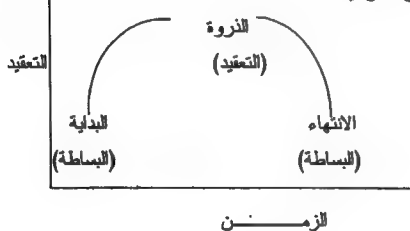
صيغة القوس في بعض المؤلفات الغربية في النصف الأول من القرن العشرين فكر وإبداع

٣. كونشرتو الأوركسترا عام ١٩٤٤ (المرحلة الثالثة)

وقد قام الباحث بتحليل هذه العينة من حيث: (الصيغة، التونالية في العمل ككل ثم الأجزاء الأساسية في العمل، الثقافات الهارمونية ، تحليل الأقسام التي تحتوى على الفنون الكونترابنطية وتوضيح هذه الفنون)، ويتضمن العملان الثانى والثالث استخدام بارتوك لصيغة القوس ضمن حركاتهما. وبالرغم من اختلاف الباحثة مع بعض التقسيمات البنائية التي أوردتها الباحثة في تقسيم هذه الصيغة أحيانا فإن هذا البحث على أى حال يقدم دراسة سابقة تمثل رؤية في تحليل مؤلفات في صيغة القوس (موضوع البحث).

♦ مفهوم القوسية في التأليف الموسيقى:

يتسع استخدام القوسية (شكل القوس) في العمل الإبداعي الموسيقى ليشمل جوانب متعددة وأشكالاً مختلفة ؛ فالمفهوم الفلسفى العام لتناول شكل القوس يعبر عما يمكن أن يحقق هذا الشكل بوسائل موسيقية؛ فعندما تبدأ الموسيقى ببساطة، ثم تتصاعد بنوع من التعقيد للوصول إلى نقطة الذروة، ثم تعود تتأزليا لنفس الحالة البسيطة - فإنها تأخذ منحنى قوسى الشكل وهى طريقة سهلة للتعبير عن فكرة القوسية.



شكل (١)

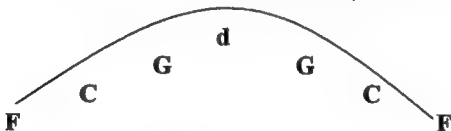
المفهوم العام لاستخدام شكل القوس في العمل الموسيقى

ويعود إلى المبدع لاختيار العناصر التي يمكن أن تتطور من البساطة إلى التعقيد، ثم إلى البساطة مرة أخرى؛ حتى يمكن أن تتحقق القوسية، ويظهر ذلك على سبيل المثال كالتالي :

١. شدة الصوت volume (الجانب الدينامي Dynamic) ^(١) حيث تبدأ المؤلف بهدوء يتصاعد حتى يصل إلى ذروة انفعالية، ثم تنتهي بالعودة إلى الهدوء مرة أخرى . وقد يحدث للعكس فتبدأ المؤلف بقوة ثم تخفت في منتصفها وتنتهي إلى القوة مرة أخرى. وهنا يكون اتجاه القوس إلى أسفل ويلاحظ أن للشكل الأول هو الأكثر شيوعا .

٢. التحكم في كثافة الرنين الصوتي (التلون الصوتي Tone color) حيث تبدأ المؤلف برنين صوتي غير مكثف ما يلبث أن يتصاعد للوصول للذروة باستخدام التكوين الأوركستراي الكامل ثم يختتم بالرنين غير المكثف .

٣. التنظيم للتونالي : وذلك إما في المؤلف كاملة أو في جزء منها حيث تكون خطة التحويل قوسية الشكل كما يوضحه الشكل التالي ، حيث يمكن بناء خطة التحويل في قسم التفاعل بشكل قوسي مثلا :



شكل (٢)

تحقيق القوسية في خطة التحويل

ويلاحظ في الشكل السابق التحول من مقام فا الكبير إلى دو الكبير ثم إلى صول الكبير يليه ري الصغير ثم العودة بترتيب عكسي للوصول لنفس

(١) <http://www.glnl.K12.US/resources/gb/page6.html>

صيغة القوس في بعض المؤلفات الغربية في النصف الأول من القرن العشرين فكر وإبداع

المقام الأول (فا الكبير) وهى طريقة استخدمها بيتهوفن فى أقسام التفاعل من صيغة للصوناتا.

٤. البناء اللحنى للأفكار الموسيقية: يظهر ذلك عند دراستنا للمحيط اللحنى Melodic Contour والذي من الممكن أن يأخذ شكل القوس فى بناء الفكرة اللحنية كما يتضح فى محيط جزء من لحن الفكرة الأساسية من الحركة الثالثة من السيمفونية الثالثة ليوهان برامز (Johannes Brahms ١٨٢٣ - ١٨٩٧)



شكل (٣)

شكل القوس فى محيط لحن الفكرة الأساسية للحركة الثالثة من السيمفونية الثالثة لبرامز ويلاحظ هنا أن الأقواس الموجودة حول الموثقات لا تعبر عن أقواس الاتصال بل تعبر عن شكل المحيط اللحنى لكل نموذج . والذي يختلف من قوس إلى آخر حسب الاتجاه اللحنى والعلاقة الأفقية بين نغمات كل نموذج ومن ثم فهناك قوس منتظم مثل القوس الثالث وهناك قوس منحرف قليلا حسب موقع نقطة الذروة (أعلى نغمة فى السياق اللحنى) .

٥. الصياغة : بالطبع إن أبرز أسلوب لتناول القوسية فى التأليف الموسيقى يظهر فى خطة تنظيم الأفكار للموسيقية (الصيغة) وهو ما نتجت عنه صيغة القوس Arch form التي سيتم تناولها بالتفصيل لاحقا .

◆ تعريف صيغة القوس Arch Form :

تناولت بعض الكتابات الحديثة (*) تعريفا مختصرا لصيغة القوس إما بشكل ضمني عند شرح عمل ما فى نفس الصيغة، أو كأحد المصطلحات

(*) تنتمى أغلب هذه الكتابات والمراجع للربع الأخير من القرن العشرين .

الموسيقية الموجودة بالمراجع. أما كتب التحليل والنظريات التي تتناول شرح أنواع الصيغ الموسيقية المعروفة مثل الصوتيات والرونو وغيرهما وكيفية تطويرها عبر العصور - فلم تتطرق لعرض هذه الصيغة بالتحليل والشرح. وقد يعزو ذلك لحدثة استخدام هذا التصميم البنائي وازدهار تناوله في النصف الأول من القرن العشرين وارتباطه في أغلب الأحيان ببارتوك . ويمكن عرض أهم الآراء التي تناولت تعريف صيغة القوس كالآتي : -

التعريف الأول : " هي الصيغة التي تبدأ فيها الموسيقى بنسج ناعم بسيط ثم تصل إلى ذروة في المنتصف لتعود بعدها إلى نفس النسج الرقيق في الختام " (١).

التعريف الثاني : " يشير المصطلح في الموسيقى إلى أسلوب بناء المؤلف من أقسام عن طريق التكرار بترتيب عكسي لكل الأقسام أو أغلبها مثل الصياغة الكلية السيمفونية التي تدور حول حركة في المركز أو المنتصف . وليس شرطاً أن تعاد الأقسام بشكل حرفي بقدر ما يجب على الأقل أن تتشابه في بعض المولد اللحنية (٢). وهذه الصياغة غالباً ما تعكس اهتمام المبدع بتحقيق المفاهيم التالية من خلال مؤلفته الموسيقية: القدرة على تذكر العلاقات الموسيقية بين الأفكار من خلال التكرار memory للتنوع variation التطوير والتنمية progression " (٣).

التعريف الثالث : " صيغة القوس هي صيغة موسيقية توجد بشكل كبير في أعمال بارتوك التي تتميز بالحنان أو أقسام بنائية كبيرة والتي تعاد بترتيب

(١) Larry Solomon. *Solomon's Glossary of Technical Musical Terms* , copy right© 2002 <http://solomonsmusic.net/forms.html>

(٢) [http://en.Wikipedia.org/wiki/Arch form](http://en.Wikipedia.org/wiki/Arch_form)

(٣) Paul Wilson. *The Music of Bela Bartok* (ISBN 0300051115 ,1992)

صيغة القوس في بعض المؤلفات الغربية في النصف الأول من القرن العشرين فكر وإبداع

عكسى إما ABCBA أو ABCDCBA وفى أغلب المرات تكون بؤرة القوس أو ذروته (C أو D) نوع من التفاعل بالمواد اللحنية للأقسام الرئيسية^(١).
التعريف الرابع: "تصميم بنائى قائم على إعادة ظهور أقسام الصياغة بترتيب عكسى حول نقطة محورية فى المنتصف تمثل ذروة العمل أو بؤرته بما يشبه شكل القوس"^(٢).

تعليق:

يلاحظ أن التعريفات السابقة قد تفاوتت ما بين توضيح التصميم البنائى لصيغة القوس كإحدى أنواع الصيغ (التعريف الثالث والرابع والجزء الأول من التعريف الثانى) وما بين تعريف المفهوم العام لشكل القوس (التعريف الأول والجزء الأخير من التعريف الثانى) .

♦ بوادر ظهور صيغة القوس فيما قبل القرن العشرين :

تبلورت صيغة القوس فى النصف الأول من القرن العشرين على يد بارتوك وبالرغم من ذلك فقد كان لها وجود عرضي فى مؤلفات ما قبل القرن العشرين وذلك إما بالمعنى العام ذي النزعة الفلسفية لهذه الصيغة ، أو كنتيجة لتناول بعض المؤلفين الصيغ المعروفة بنوع من الحرية كنوع من الخروج عن التقاليد المألوفة فى الصياغة وخاصة صيغتي (الثلاثية ، الصوناتا) كالاتى :

أولاً: ظهور صيغة القوس بالمعنى الفلسفى العام للمصطلح

فى هذه الحالة نجد أن شكل القوس ينتج عن أى تطور لأحد العناصر للوصول لذروة فى المنتصف ثم العودة مرة أخرى. ومثال على ذلك فوجا رقم

(^١) Robert Fink & Robert Ricci. *The Language of Twentieth Century Music, A Dictionary of terms* New York: Schirmer Books, A division of Macmillan Publishing Co., Inc., 1975), 5.

(^٢) Ralph Turek. *Analytical Anthology of Music* 2nd ed., (New York: McGraw-Hill, Inc. , 1992) 551.

شكل (٥)

صيغة القوس الناتجة عن التناول الحر لصيغة الصوناتا

وبغض النظر عن بناء التفاعل على نفس المواد اللحنية لقسم العرض لم لا فهو قسم له كيانه وبنائه التونالي المستقل وتتفق هذه الحالة مع التعريف الرابع لصيغة القوس الذي أشار لاحتمال أن يمثل للقسم الأوسط المركزي نوعاً من التتمية والتفاعل بالمواد اللحنية للأقسام الأخرى ويمكن أن يطلق على هذه الصيغة : الصوناتا القوسية ، حيث تجمع ما بين صيغة الصوناتا وشكل القوس الناتج.

وهناك بعض الأمثلة لهذا الإجراء منها صوناتا البيانو لفولفجانج أماديوس موتسارت Wolfgang Amadeus Mozart (١٧٥٦-١٧٩١) في مقام ري الكبير كوخيل ٣١١ وكذلك صوناتا ميرجي بروكوفيف Sergy Prokofiev (١٨٩١-١٩٥٣) السابعة للبيانو (*) التي تظهر فيها صيغة القوس كالآتي:

تحليل الصياغة في الحركة الأولى من صوناتا البيانو لموتسارت

كوخيل ٣١١ في ري الكبير:

أولا قسم العرض: من م (١- ٣٩) يبدأ في مقام ري الكبير وينتهي في لا الكبير.

الموضوع الأول A: من م (١- ٧) ينتهي بقفلة تامة في ري الكبير
القطرة: من م (٧- ١٦) غير تحويلية تنتهي بقفلة نصفية في ري الكبير
الموضوع الثاني B: من أناكروز م (١٧- ٣٧) ينتهي بقفلة تامة في

لا الكبير

الكودتا: من م (٣٨- ٣٩) تنتهي بقفلة تامة في لا الكبير

(*) لم تتمكن الباحثة من الحصول على المدونة الموسيقية لهذا العمل لتطيلها .

صيغة القوس في بعض المؤلفات الغربية في النصف الأول من القرن العشرين فكر وإبداع

ثانياً قسم التفاعل C: من م (٧٨-٤٠) ينتهي بقطة نصفية في رى الكبير وهو قائم على تناول المادة اللحنية للكوندا ثم الفكرة الثانية من الموضوع الثانى يليها مادة القنطرة . وقد اتبع خلالها خطة تحويل تبدأ في مقام مى الصغير ثم رى الصغير يليه سى الصغير ثم صول الكبير ليعود بعدها إلى السلم الأصلي رى الكبير .

ثالثاً قسم إعادة العرض: من أنكروز م (٧٩- ١١٢) ينتهي بقطة تامة في رى الكبير

إعادة الموضوع الثانى B : من أنكروز م (٧٩- ٩٩) ينتهي بقطة تامة في رى الكبير

إعادة الموضوع الأول A : من م (٩٩- ١٠٥) ينتهي بقطة تامة في رى الكبير

الكوندا : من م (١٠٥- ١١٢) تنتهي بقطة تامة في رى الكبير

ويمكن تلخيص الصيغة النهائية لهذه الحركة من خلال الشكل التالي:

قسم العرض Exposition				قسم التفاعل	قسم إعادة العرض Recapitulation			
1 39				40	79			
1 st subj	bridge	2 nd subj	codetta	Development	2 nd subj	1 st subj	coda	
A	⇔	B	⇔	C	B	A	coda	
1	7	16	38	40	79	99	105	
D		A	A	e - d - b - G	D	D	D	

شكل (٦)

صيغة الصولتا القوسية في الحركة الأولى من صولتا موتسارت كوخيل ٣١١

ثالثا : ظهور صيغة القوس كفتيجة للتناول الحر للصيغة الثلاثية :

يظهر ذلك في بعض أعمال العصر الرومانتيكي مثل رابسودية برامز للبيانو في مقام مي بيمول الكبير مصنف ١١٩ رقم ٤ وصيغتها بالترتيب التالي للأكثر ABCBA (صيغة القوس) وهو ما عده بعض المحللون نوعا من الحرية في تناول الصيغة الثلاثية حيث يمثل للقسم الأول والثاني قسما كبيرا يعاد في النهاية فيما يشبه للصيغة الثلاثية .

تحليل الصياغة لرابسودية البيانو لبرامز :

القسم الأول A^(٢) من م (١-٥٤) يبدأ في مقام مي بيمول الكبير وينتهي في دو الصغير

هذا القسم في صيغة ثلاثية بسيطة يمكن تقسيمه كالآتي :

2 من م (١٩-١) تنتهي بقفلة نصفية في مقام سي بيمول الكبير ويتخللها لمس لصول الصغير م ٩ ومي بيمول الصغير من م (١٦-١٩) كنوع من التلوين

2^١ من م (١٩-٤١) تبدأ بمقام سي بيمول الكبير ثم يتحول إلى مي بيمول الصغير من م ٣٦ وتنتهي بقفلة تامة في مقام مي بيمول الكبير

2² من م (٤١ - ٥٤) تبدأ بمقام مي بيمول الكبير حتى م ٤٥ وتنتهي بقفلة مفاجئة في دو الصغير والتي تظهر أساسا في م ٥١.

(٥) استخدمت الباحثة حروف الأبجدية الإنجليزية للتعبير عن أقسام الصياغة ، وذلك للاستفادة من الحروف الكبيرة لتعبير عن الأقسام الرئيسية والحروف الصغيرة للتعبير عن الأفكار الدلالية مع ملاحظة أن الأفكار الدلالية لكل قسم يعبر عنها بنفس الحرف واستخدام للشرط للإشارة لاختلافها والأرقام لإعلانها.

صيغة القوس في بعض المؤلفات الغربية في النصف الأول من القرن العشرين فكر وإبداع

القسم الثاني B من م (٥٥ - ٧٤) يبدأ في مقام دو الصغير وينتهي في دو الكبير .

هذا القسم في صيغة ثنائية بسيطة قائمة على فكرتين متشابهتين في المادة اللحنية ومختلفتين في التونالية كالآتي :

b من م (٥٥ - ٦٢) تنتهي بقفلة نصفية في دو الصغير والتي تظهر أساسا في م ٦١ .

b' من م (٦٣ - ٧٤) وهي نفس الفكرة السابقة ولكن بالتلوين في دو الكبير ويتخلله لمس فا الكبير في م ٦٧ .

وصلة **link** من م (٧٥ - ٨٢) تقود إلى مقام لا بيمول الكبير .

القسم الثالث C من م (٨٣ - ١٢٢) يبدأ في مقام لا بيمول الكبير وينتهي . هذا القسم في صيغة ثلاثية بسيطة كالآتي :

c من م (٨٣ - ٩٧) تنتهي بقفلة تامة في مقام لا بيمول الكبير مع لمس دو الصغير من ٩٣-٩٦

c' من م (٩٨ - ١٠٦) تنتهي بقفلة نصفية في مقام لا بيمول الكبير وتتسم هارمونياتها بكروماتية واضحة في إطار لا بيمول الكبير .

c² من م (١٠٧ - ١٢٢) وهي إعادة للفكرة c مع لمس دو الصغير في ١١٧^٢ ولمس ري بيمول الكبير في ١١٩، ١١٨ والانتهاؤ بالتحويل إلى دو الصغير عن طريق تألف السلسلة لزايدة الألمانية Gr D

إعادة القسم الثاني B من م (١٢٣ - ١٤٢) ينتهي بقفلة نصفية في دو الكبير . وهو إعادة للقسم B ولكن مع تبادل الأصوات وتغيير في المصاحبة .

إعادة القسم الأول A من م (١٤٣ - ٢٢١) وهي إعادة موسعة ومنوعة للقسم A يمكن تقسيمها كالآتي :

صيغة القوس في بعض المؤلفات الغربية في النصف الأول من القرن العشرين فكر وإبداع

a^3 من م (١٤٣- ١٧٥)^١ تنتهى بقطة تامة فى دو الصغير وفيها تعداد الفكرة a م ١٦١ مع التوزيع الإيقاعى والمقامى بصياغتها فى مقام دو الكبير بدلا من مى بيمول الكبير وكذلك التوسيع بالتنمية من م (١٦١-١٧٥).

a^2 من م (١٧٥-٢٠٧)^١ إعادة مع التنمية والتحويل إلى مقامات مختلفة تقود فى نهايتها إلى السلم الأساسى مى بيمول الكبير.

a^4 من م (٢٠٧- ٢٢١) إعادة طبق الأصل - a^2

كودا Coda من م (٢٢٢ - ٢٥٣) وهى نوع من للتوسيع المستمد من الفكرة الأساسية للعمل فى إطار مقام مى بيمول الصغير (المقام المباشر للمقام الأصلى). ويمكن تلخيص الصياغة الناتجة لهذا العمل من خلال الشكل التالى:

تدليل	القسم الخامس	القسم الرابع	القسم الثالث	القسم الثانى	القسم الأول
Coda	A	B	C	B	A
222 253	143 221	123 142	83 122	55 74	1 54
(a)	$a^3 a^2 a^4$ 143 175 207	$b^2 b'^2$ 123	$c c' c^2$ 83 89 107	$b b'$ 55 63	$a a' a^2$ 1 19 41
a e b	C E b	c C	A $b c A b c D b c$	c C	E $b B b c b E b c$

شكل (٧)

صيغة القوس فى رابسونية الليفتو لبرامز مقام مى بيمول الكبير

♦ صيغة القوس فى النصف الأول من القرن العشرين

تبلورت صيغة القوس وازدهر استخدامها بكثرة فى النصف الأول من القرن العشرين، وقد ظهرت فى مؤلفات هذه الفترة بثلاثة أشكال: إما كصيغة

صيغة القوس في بعض المؤلفات الغربية في النصف الأول من القرن العشرين فكر وإبداع

داخلية أو كصيغة مركبة للعمل ككل أو بطريقة حرة تعبر عن المعنى العام
لشكل القوس (صيغة نفسية) كالتالى :

أولاً: صيغة القوس Arch form كصيغة داخلية

يرجع الفضل لبارتوك فى إرساء قواعد استخدام هذه الصيغة من خلال
تناولها بكثرة فى العديد من أعماله الموسيقية وخاصة الأوركسترالية لدرجة أنها
فى بعض الكتابات تنسب له (صيغة القوس البارتوكية Bartokian arch form).
لم يتناول بارتوك هذه الصيغة بطريقة ثابتة أو روتينية بل وسع من
إمكانات التعامل معها بطرق مختلفة شجعت معاصريه ومن جاء من بعده على
التعامل معها على أساس أنها صيغة ثرية لها إمكانات واسعة لتناولها . ومن
أهم الأعمال التى ظهرت فيها صيغة القوس للحركة الثالثة من مؤلفته الشهيرة
موسيقى للوترات والإيقاع والتشيلستا Music for strings, percussions, and celesta
عام ١٩٣٦ وهى حركة ليلية للطابع كالتالى :

تحليل صياغة الحركة الثالثة من موسيقى الوترية والإيقاع
والتشيلستا لبارتوك

القسم الأول A : من م (١ - ١٩) يدور حول محورين فا# / دو مع
ظهور نغمة الأوكتاف لازائد دو # فى القفلة . وأهم ما يميز هذا القسم الإيقاع
المتحرر التقاسيمى الطابع Parlando Rubato الذى يغلف الخط للحنى.
ينتهى هذا القسم بوصلة لحنية من م (١٧ - ١٩) تستعرض الخلية الأساسية
للعمل .

القسم الثانى B : من م (٢٠ - ٣٥) وفيه تظهر لفكرة للحنية الثانية التى
تؤيدها التشيلستا مدعمة بالفيولينة فى منطقة حادة ويدور هذا القسم حول محورى
لا / مى بيمول.

صيغة للقوس في بعض المؤلفات الغربية في النصف الأول من القرن العشرين فكر وإبداع

القسم الثالث C: من أناكروز م (٣٥ - ٤٥) قائم على فكرة موسيقية تجمع ما بين الهارب والشيلىستا والبيانو بأداء للجليساندو glissando مقابل لحن كروماتى يؤدى بالترعيد tremolo فى الوترية ويدور حول محور تونالى مى بيمول .

القسم الرابع D : من م(٤٥-٦٠) يمثل مركز الصياغة فى إطار محورى مى/فا

القسم الخامس C + B : من م(٦٠-٧٥) وهى إعادة منوعة حيث يتقابل القسمان الثانى B والثالث C فى إطار مركز تونالى مى بيمول

القسم السادس A : من م(٧٥-٨٢) وهى إعادة مختصرة ومنوعة قائمة على نفس المادة للحنية للقسم A وينتهى بظهور محور دو وقطبه المقابل فا# بالطريقة المميزة لأسلوب بارتوك التونالى أو ما يسمى بنظام المحاور التونالية . Tonal axes

ويمكن تلخيص الصيغة الناتجة من خلال الشكل التالى : ➔

القسم السادس	القسم الخامس	القسم الرابع	القسم الثالث	القسم الثانى	القسم الأول
A	B+C	D	C	B	A
75 82	60	45	35	20	1
F#/C	B♭	B/F	E♭	A/E	F#/C

شكل (أ)

صيغة للقوس فى الحركة الثالثة من موسيقى الوترية والإيقاع والشيلىستا لبارتوك

صيغة القوس في بعض المؤلفات الغربية في النصف الأول من القرن العشرين فكر وإبداع

ويلاحظ في المثال السابق أن بارتوك قد تناول صيغة القوس بشكل غير تقليدي أعاد فيه القسمين الثاني والثالث معا في قسم واحد كنوع من الإيجاز لم تفقد معه للخطبة البنائية لصيغة القوس فعاليتها وشكلها المميز.

وقد تناول بارتوك صيغة القوس في الحركة الرابعة من كونشيرتو الأوركسترا عام ١٩٤٤ والمسماة بالانترمتزو المعترضة Intermezzo Interroto كالتالي :

تحليل صياغة الحركة الرابعة من كونشيرتو الأوركسترا لبارتوك

القسم الأول A : من م (١ - ٤٠) يبدأ بتمهيد صغير حتى م ٣ ينتهي على خامسة الأساس فا# يليه عرض للحن الأساسي وينتهي على محور تونالي سي . وهذا القسم له صيغة ثلاثية بسيطة يمكن تقسيمها كالتالي :

a : من م (٤-٢٠) يعرض فيها للحن الأساسي للحركة وهو لحن ذو طابع شعبي يميزه تغير في الميزان يدور حول محور تونالي سي

a' : من م (٢١-٣٢) فكرة مستمدة من الفكرة الأساسية ولكن بانقلاب inversion تدور حول محور تونالي فا# (خامسة سي)

a2 : من م (٣٢-٤٠) وهي إعادة مختصرة للفكرة a وتنتهي في نفس المحور التونالي سي .

القسم الثاني B : من أناكروز م (٤١ - ٦٠) يبدأ بتمهيد للمصاحبة يظهر بعده لحن غنائي عريض تؤديه آلات الفيولا ثم تعيده الفيوлина ليطول بعد ذلك بمادة لحنية مستمدة من الفكرة الأولى a كنوع من الربط يمهّد لإعادتها وهو يدور حول محور تونالي صول في إطار تونالية صول الصغير الطبيعي .

إعادة للفكرة a : من م (٦١ - ٦٩) وهي إعادة مختصرة للقسم الأول مكثفيا بالفكرة الأساسية فيه تنتهي في محور سي الأساسي .

صيغة القوس في بعض المؤلفات الغربية في النصف الأول من القرن العشرين فكر وإبداع

القسم الثالث C: من م (٧٠ - ١١٩) يمثل مركز الصياغة وهي الفكرة المعترضة التي يسخر فيها بارتوك من لحن إحدى سيمفونيات ديميتري شوستاكوفيتش Dmitri Shostakovich (١٩٠٦ - ١٩٧٥). وهي تبدأ بتمهيد للمصاحبة يليها ظهور اللحن الأساسي م ٧٦ تؤديه الكلارينت والمصاغ في إطار تونالية مي بيمول الكبير وتنتهي في إطار محور تونالي مي

إعادة القسم الثاني B : من أنكرز م (١٢٠ - ١٢٧) وهي إعادة مختصرة للقسم B

إعادة القسم الأول A : من م (١٢٨ - ١٥١) وهي إعادة متنوعة قائمة على تناول الفكرة الأساسية بنوع من الانقلاب والتتويج وينتهي في محور سي ويمكن تلخيص الخطة البنائية في الشكل التالي :

القسم الخامس	القسم الرابع	القسم الثالث	القسم الثاني	القسم الأول
A	B	C	B _a	A
128 151	120	70	61 41	1
B/F#	G	E ^b E	B	G

شكل (١)


صيغة القوس في الحركة الرابعة من كونشيرتو الأوركسترا لبارتوك استخدم بارتوك صيغة القوس في هذا العمل بشكل أقرب إلى التقليدية وإن تضمن إعادة لجزء من القسم الأول قبل ظهور القسم الثالث ، لكنها يمكن أن تعد امتدادا للقسم الثاني كما أنه يعتمد على إعادة الأقسام بتصرف ولا يلجأ لإعادة للحرفية ، إما بالاختصار أو التتويج أو التسمية ويلاحظ في هذا المثال أن بارتوك قد أكد على صيغة القوس توناليا أيضا حيث يمثل المحور التونالي مي بيمول بؤرة أو قمة القوس .

صيغة القوس في بعض المؤلفات الغربية في النصف الأول من القرن العشرين فكر وإبداع

ثانياً: صيغة القوس كصيغة مركبة كلية Compound arch form

يظهر هذا الشكل من صيغة القوس في التركيب البنائي الخارجى لحركات العمل الواحد ويتشابه في ذلك مع صيغة الصوناتا المركبة التي ظهرت كأحد التجديدات الجذرية لصيغة الصوناتا في النصف الأول من القرن العشرين. ويعد بارتوك من أهم من استخدم هذه للنوعية من الصياغة في أعماله وخاصة في رباعياته الوترية وكونشيرتو البيانو الثاني . فاستخدمه في الرباعي الوترى الخامس عام ١٩٣٤ كالاتى :

بنى بارتوك هذا الرباعي على ٥ حركات محققاً صيغة القوس الكلية المركبة ^(١) في أكثر من عنصر كالاتى :



الحركة الخامسة V	الحركة الرابعة IV	الحركة الثالثة III	الحركة الثانية II	الحركة الأولى I	عناصر التأليف
ختام سريع Finale	بطئ Andante	مكترزو Scherzo	بطئ جداً Adagio molto	سريع Allegro	السرعة
صوناتا قوسية	لقوس	مكترزو وتريو	لقوس	صوناتا قوسية	الصياغة
تنويع على الحركة الأولى	تنويع على الحركة لثانية		CDEDC	A B Dev B A a a' a a'' a	العلاقات الحنفية بين الأفكار الموسيقية

(١) Michael Fink. " Miro Quartet" from *Program notes* (New York : Notes. Inc., 2002),

شكل (١٠)

صيغة القوس المركبة في الرباعي الوترى الخامس لبارتوك

وقد استخدم صمويل باربر Samuel Barber^(٢) (١٩١٠) نفس الصيغة الكلية في عمله المشهور أداجيو للوتريات^(١).

ثالثاً: صيغة القوس بشكل حر بالمعنى العام للمصطلح

من أمثلة الأعمال التي تناولت صيغة القوس بهذا الشكل مؤلفة بوليز بريق / متعدد Eclat/Multiples وهي مؤلفة مكتوبة لـ ١٥ آلة صنفها بوليز إلى نوعين حسب طريقة إصدار الصوت :

١. آلات طرقية percussive وهي ٩ آلات إيقاعية (بيانو – شيلستا – جلوكشيبيل – فيرفلون – مندولين – جيتار – سيمبالون – أجراس).
٢. آلات ممتدة الصوت Sustained عبارة عن ٦ آلات وترية ونفخ (فلوت – ليطو – كورنجليه – طرومبيت – طرومبون – فيولا – تشيللو) ويلاحظ في هذا التكوين تركيزه على المنطقة الوسطى في اختياره للآلات .

وقد تناول بوليز صيغة القوس في الجزء الأول (بريق) من هذه المؤلفة حيث قسمه إلى ٥ أقسام تأخذ شكل القوس ABCBA على أساس أن العلاقة المتشابهة بين الأقسام لا تتوقف فقط على التكرار أو التشابه للحنى الذي يميز للصيغة غالباً عند بارتوك ، بل اعتمد بشكل أساسي على التشابه في طبيعة الأقسام المتباعدة كالأتي :

يتسم القسم الأول A بطابع متحرك ديناميكي بينما القسم الأوسط C ذو طابع ساكن سباتيكي أما قسما B ، B' فيجمعان ما بين الطابعين المتحرك والساكن .

(٢) مؤلف أمريكي ومنه تقسمت أعماله بروماتيكية واضحة ومن أهم أعماله أوبرا فينيسيا ١٩٥٨ ولطونيو وكليوباترا .

(١) http://en.wikipedia-org/wiki/adagio_for_strings

صيغة القوس في بعض المؤلفات الغربية في النصف الأول من القرن العشرين فكر وإبداع

ويلاحظ أهمية دور البيانو في هذا العمل وخاصة في القسم الأول الذي يعتمد أساسا على الأداء المنفرد للبيانو بينما الجزء الختامي 'A' فهو حركة متقدمة وحيوية قائمة على تألفات متوازية ومنقطعة من الوترية والنفخ .

أما قسما B اللذان يستخدمان المجموعة الآلية الطرقية فقط فتظهر فيهما حلقة للزغردة بكثرة مع الإسراع المفاجئ وتغير التظليل والتلون كثيرا بدخول آلات فردية وانسحابها المفاجئ ، وقد استمد ذلك من عمله الذي يستخدم نفس التكوين الآلي Improvisation sur Mallarme II .

أما القسم الأوسط C فهو تقريبا عبارة عن تتابع لتألفات رنينية أو نغمات مفردة.

نتائج البحث :

يمكن استخلاص النتائج التي أسفر عنها هذا البحث في :

١. تعد صيغة القوس واحدة من أهم الصيغ المستخدمة في كثير من أعمال القرن العشرين وخاصة للنصف الأول منه ، ذلك بروى مختلفة تتنوع حسب اللغة الموسيقية المميزة لكل مبدع.

٢. تتضح بوادر ظهور صيغة القوس في مؤلفات ما قبل العشرين بثلاثة أشكال إما بالمفهوم العام لشكل القوس أو كنتيجة للمعالجة الحرة لصيغتي الصوناتا والثلاثية .

٣. استخدمت صيغة القوس بأشكال متعددة في النصف الأول من القرن العشرين إما كصيغة داخلية لحركة من عمل أو لعمل من حركة واحدة أو كصيغة مركبة كلية تجوع لأكثر من حركة في صيغة واحدة أو بالمفهوم الفلسفي العام لها حيث يتحقق شكل القوس نتيجة لتطور عناصر لا تعتمد على تتابع الأفكار للموسيقية للصياغة .

صيغة القوس في بعض المؤلفات الغربية في النصف الأول من القرن العشرين فكر وإبداع

٤. تنوعت وسائل معالجة صيغة القوس في كل نوعية من أشكالها بحيث يمكن أن تتكون من أى عدد من الأفكار تعاد بترتيب عكسي حول فكرة مركزية، وكذلك فإن إعادة هذه الأفكار يمكن أن تأتي بالتنوع أو التتمية أو الاختصار أو بتقابل قسمين معا في آن واحد وهو ما يضيف حيوية مرونة في تناول هذه الصيغة .

قائمة المراجع :

أولا: الكتب والمقالات :

1. Ballantine, Christopher. *Twentieth Century Symphony*, (London: Dobson Books Ltd., 1980.
2. Fink, Michael . " Miro Quartet" from *Program notes*. New York : Notes. Inc. , 2002.
3. Fink, Robert & Robert Ricci . *The Language of Twentieth Century Music, A Dictionary of terms* New York: Schirmer Books, A division of Macmillan Publishing Co., Inc., 1975.
4. Green, Douglass M. *Form in Tonal Music. An Introduction to Analysis*, 2nd ed., New York: Holt, Rinehart and Winston, 1979.
5. Griffiths. Paul "Boulez Reflects: Eclat / Multiples" *The Musical Times*, vol. 112, No. 1542 (New York: Musical Times Publications Ltd., Aug. 1971) 753-754
6. Kempf, Davorin. "What is Symmetry in Music?" *The International Review of The Aesthetics and Sociology of Music (IRASM)*, Vol. 27, No. 2. Croatia: Croatian Musicological Society, Dec. 1996. (<http://www.jstor.org/about/terms.html>)

صيف الفوس في بعض المؤلفات الغربية في النصف الأول من القرن العشرين فكر وإبداع

-
7. Larry Solomon. Solomon's Glossary of Technical Musical Terms , copy right© 2002
<http://solomonsmusic.net/forms.html>
 8. Turek, Ralph. *Analytical Anthology Music*. 2nd ed., New York: McGraw-Hill, Inc. , 1992.
 9. Williams. J. Kent *Theories and Analysis of Twentieth-Century Music*, New York: Harcourt Brace & company, 1997.

ثانيا : مواقع شبكة الانترنت

10. www.balernocho.sch.uk/departments/music/Form/arch/arch.htm
11. http://en.wikipedia.org/wiki/adagio_for_strings
12. http://en.Wikipedia.org/wiki/Arch_form
13. <http://www.glnet.us/resources/gb/page6.html>
- 14 Paul Wilson. *The Music of Bela Bartok* ISBN 0300051115 ,1992.

المادة غير العربية

* البحث

* المقال النقدي

فرضته من رفض لهيمنة حضارة بعينها، وللضغوط التي تسعى لفرض مفاهيم مغايرة للثقافة والمسلمات.

ثانيًا: عرض لما أسفرت عنه تلك الهيمنة والضغوط في التجريبتين من ردود أفعال؛ دفعت اليابان للقيام بدور سياسي أثر على مجريات الأمور في آسيا، بل العالم في فترات زمنية مختلفة.

ثالثًا: النظر إلى ما قطعه للطرف الياباني من خطوات وإن قصرت أو قل عددها - في طريق علاقه مع العالم الإسلامي، وبالتالي مع ثقافة العالم العربي ومنطقة الشرق الأوسط.

وبهذا يخلص البحث إلى رؤية للأنماط اليابانية في تواصلها الثقافي مع الآخر، وذلك حيث يمكن في ضوئها وضع بعض الأسس لإنجاح ذلك الحوار، والتي يُوصي بها البحث؛ كي تصل إلى ما نريده من نتائج وثمار، يكون لها ما نأمله من تأثير إيجابي على مستقبل العلاقات بين الطرفين، وذلك من خلال الوقوف على المطامح المشتركة والطموحات الخاصة بكل طرف، وكذلك لقتراح البحث لأليات إنجاح مثل هذا الحوار.

مقومات حوار الحضارات بين اليابان والعالم الإسلامي

د. عصام رياض حمزة (*)

مفهوم "حوار الحضارات" من المفاهيم التي شاعت في الأدبيات الدولية منذ تسعينيات القرن الماضي، وقد جاء ردًا على مفهوم "صراع الحضارات" الذي نحتة هنتجتون عام ١٩٩٣. وفي إطار الحوار الحضاري، وبدافع الحرص على التواصل الثقافي مع الآخر من الأمم والشعوب صاحبة الحضارات - كان هناك حرص على تواصل ثقافي مباشر بين اليابان والعالم الإسلامي ككيان ثقافي وحضاري متنوع العناصر.

وحرصًا على إنجاح هذا التواصل الذي يتم للمرة الأولى بشكل مباشر دون وسيط ثالث؛ حرصت أوراق هذا البحث على النظر في المقومات التي يجب أن يقوم عليها مثل هذا الحوار، ومدى ما يمكن أن يلقى به من نتائج وتداعيات على مستقبل العلاقة بين طرفي الحوار. وذلك من عدة جوانب:

أولاً: النظر إلى اليابان ذلك الآخر، وما قطعه من تجارب في حوارهِ وتواصلهِ مع أكبر حضارتين أثرتا في تراثه الثقافي الإنساني إلى الآن: وهما الحضارة الصينية والحضارة الغربية؛ لنقف على نتائج التجربة اليابانية من خلال العلاقة بينها وبين كلتا الحضارتين وموقفها من كل منهما، والذي يفترض أنه كان من منطلق مشروع قومي تحدت معالمه وفقاً لمقتضيات العصر، وما

(*) أستاذ مساعد بقسم اللغة اليابانية، كلية الآداب - جامعة القاهرة.

注：

①日本とアジア、中国からの外来文化、また、日本思想史におけるその影響について下記の著書が参照できる。

- ・三枝充恵、今井淳編『東洋文化と日本』 ぺりかん社、1975年
- ・家永三郎『日本文化史』 岩波新書、1982年
- ・加地伸行『儒教とは何か』 中公新書、1990年
- ・ヘルマン、オーモス『徳川イデオロギー』 黒住、清水、他の共訳
ぺりかん社、1990年
- ・子安宣邦『江戸思想史講義』 岩波新書、1998年
- ・尾藤正英『日本文化の歴史』 岩波新書、2000年

②日本と西洋文化との経験について次は参照となる。

- ・ドナルド、キーン『日本人の西洋発見』 中央公論社、1968年
- ・『西洋見聞集』『日本思想大系』 第66巻 岩波書店、1974年
- ・田中彰『開国』 日本近代思想大系 第1巻 岩波書店、1991年
- ・司馬遼太郎『明治という国家』 日本放送出版協会、1988年
- ・色川大吉『明治の精神』 筑摩書房、1968年

③その書物の例としては、

- ・Sir William Muir, The Life of Mohammed, London, 1858~61
- ・William Gifford Palgrave, Narrative of a Year's Journey through
Central and Eastern Arabia, London, 1865
- ・Thomas W. ARNOLD, The Preaching of Islam, London, 1896
がある。

④日本とアラブ、中東を含むイスラム諸国との関係について、

- ・杉田英明『日本人の中東発見』 東京大学出版会、1995年
- ・田中逸平『イスラーム日本の先駆』 拓殖大学、創立100年記念出版、
2002年
- ・中岡三益『現代エジプト論』 アジア経済研究所、1979年
などがある。

⑤大川周明には、『回教概論』慶応書房、昭和17年（1942年）がある。

その他のイスラムに関する諸研究もあり、昭和25年（1950年）に『古蘭』即ち、『クルアーン』の日本語訳が岩崎書店より出版された。

- 一 政府高官や著名人のみならず、後世に継続されるように若者間の交流を促進する。
- 一 両側の教科書での相手に関する誤報などを、協議を通して正すべきである。それは今後継続されるべき交流を担う後世が取り分けイスラムについての誤った知識、相手に関する正しい知識に基づく関係を築かなければならないからである
- 一 両側の様々な機関、団体の合同会議を促進し、有識者がお互いの経験から学ぶ場を与えること。

以上のようなことが提案されることが、本稿の結論とするところである。

- 一 相手の文化思想への尊重を以て、両者が対等に対話すること。
- 一 対話に参加する様々な分野の者に対して、自国の文化を科学的に認識させると共に、相手の文化の基礎知識を与えるなどの啓蒙的な教育が行われること。
- 一 対話は宗教の布教、伝道のためではないことを認識すること。

5. 対話の手法

イスラム世界が日本の外交政策において、重要な位置を占めるようになり、両者間の対話の意欲が注目されている現在、それを実施する具体的な手法として次のことを提案する。

- 一 日本の外務省が構成したイスラムを研究する会を例として、両者の専門機関においては、各分野での合同委員会を構成し、シンク・タンクとして機能する。

イスラム社会において、思想的、文化的にも貢献できるのである。

日本文化が持つ独自性には、中東問題のような難題を解決することへの貢献が期待できる。

アラブ・イスラム世界の方も、日本との対話を通して、イスラムを正しく直接に紹介できれば、日本社会においてイスラムに関する近代以来の誤解も取り除く機会が得られるであろう。また、日本が積極的に協力すれば、イスラム世界が今日まで、やむを得ず欧米に委ねてきた諸問題も正当な解決が得られると思われる。

さらには、イスラム世界の研究機関や非政府団体などが、日本でそれぞれ対応する機関や団体との協力により、さまざまな分野での発展が期待される。

4. 成功の条件

このような対話を成功させるには、両者が相手の今日までの文化史、他者との経験を踏まえながら、下記のことを必要な条件とするのである。

すると思われる。

3. 対話の目標

日本とイスラム世界との対話が実現することによって、いわゆる「文明の衝突」は迷信であると証明される。即ち、日本の思想、文化の重要な基盤を成す仏教、儒教ないし儒学とイスラム思想との共通点が明らかにされ、相互理解が深まることによって、アジアのみならず、人類文明は豊かになると期待されるのである。

また、アラブ・イスラム世界とアジアの思想を国家社会に应用的に適用することに成功した日本が共に、東アジア地域において重要な役割を果たすばかりではなく、国際的に主体として存続できるのである。

それによって、日本は、東アジア地域並びに西アジアのイスラム諸国、さらには、アフリカのムスリム民族においても日本の存在を強化することが期待できる。日本もまた、アラブ・イスラム社会のインフラ、経済開発などの企画に参加できると同様に、アラブ・

来、イスラム諸国は、イスラムを明白に敵視するようになった西洋諸国との対話を、政府と民間レベルによって実施しようとした。

ところが日本は、20世紀の90年代に開始した橋本首相の「ユラシア外交」、小渕首相の「シルク・ロード外交」に続き、2001年1月、当時日本の高野外相が着手したアラブ・イスラム世界との対話イニシアチブは、アジア安全保障政策の一環であった。それも、21世紀の世界的安定に貢献しようとする日本の現われであったと言えよう。

以前に他文明との経験は、時代別において日本国家の形成過程に影響があったが、その文明との係わりは日本に意図されたことでもあった。従って、日本が文化的、戦略的な意味を持つイスラム圏との対話を提案することは、国家上のプロジェクトの一面を持つことであると思われる。

欧米が、世界の安全をイスラム文明との衝突によって実現しようとする時に、日本は文化国家として対話という手段を選択して「アジアの安全保障」を計ろうとしている。

アラブ世界はイスラム世界の指導的立場にあるので、日本とアラブ世界との協力は、アジアにおけるイスラム圏の安全保障に貢献

第二次世界大戦以後の冷戦体制、また冷戦終焉以来の新世界秩序の下での日本は、西側の一員でありながら、東洋的な側面を強調して、近隣諸国との関係を修復しようとした。イスラム国を含む東南アジアへの技術提供をし、中東のイスラム圏とも直接に交流を行うようになった。それは経済大国を目指していた現代日本にとって資源圏、貿易区域として大変重要な事である。

従って、イスラム圏の安全、あるいは日本との関係の安定は日本にとっても重要な課題である。そして21世紀に日本が担おうとしている役割にとって「イスラム世界との文明間対話」は重要な意味があると思われる。

2. 日本のイニシアチブとしてのイスラム世界との対話

日本がイスラム世界への特別な関心を持ち、対話を計ろうとしたのは、2001年9月11日の事件より数ヶ月前のことであった。その事件には、数名のイスラム教徒が関わっていたため、西洋、イスラム両文明の衝突を証明することとして取り上げられた。それ以

たと思われる。

明治の日本は世界に開かれ、様々な文化、思想を受容するように最も重要な役割を果たしたのが、当時、盛んであった翻訳運動であろう。しかし初期の段階に訳されたそのヨーロッパ書物からは、イスラムは排他的で戦闘的な宗教であるというイメージを残した。

③ さらに、西洋列強に伍しようとしていた近代日本においては、「脱亜入欧論」が流行したため、イスラムは突き放すべき非文明的なアジア民族とその文化、思想の一部を成すものとみなされた。

それにも拘わらず、イスラムが日本に直接紹介されたのは20世紀初頭、海外でイスラムに改宗した日本人の先駆者によるものであった。彼らはイスラム理解において、伝統的と言える「神仏習合」という妥協の方法に従って、神道概念を通じてイスラムを導入したのである。④

日露戦争（1904～05年）で勝利を収めた日本は、第一次世界大戦を経て20世紀前半までの間、アジアにおける西欧に対抗する戦略の一連として、イスラム研究を施行した。大川周明（1886～1957年）を中心とする当時のイスラム教研究は特筆すべき大東亜秩序建設を目指す地域研究であった。⑤

えよう。②

日本が満たした条件は、あくまでも西洋文明の物質的な面のみであり、精神的な面においては、日本と西洋諸国の相互理解は十分ではなかったため、物質的な衝突で終わった経験であった。

3. 日本とイスラム世界 :

16世紀の日本が経験した西洋文化は、イベリア半島を舞台にしたイスラム文化との摩擦、さらに衝突によって形成されてきたものである。しかし、イスラムに関する知識は、18世紀初頭(1715年)の新井白石著による『西洋記聞』に記録された情報だけで、間接的で不十分であった。

日本とイスラム世界との直接の出会い、19世紀後半に明治政府が1880～81年、ロシアへの戦略の一面としてイランとトルコへ使節団を派遣したことだった。両者の間には、文化、宗教などの相互理解が出来るような交流はなかったと言えよう。近代日本におけるイスラムに関する知識のほとんどは、中世以後のヨーロッパ書物の翻訳によるものであり、また、アジアにあるイスラム世界の一部に関するものは、漢文の書物によるものしか得られなかつ

は植民地を持つことであった。

日本は西洋文明の両面を理解するため、数回にわたって欧米諸国に200名の知識人を派遣した。しかし、日本は儒教や仏教を受容した時と同様、西洋文明から、自国の近代化を助ける要素のみを取り入れた。固有の文化を精神的な基盤としながらも、西洋の近代思想から伝統文化を豊かにする概念を導入したので、西洋近代文明の母体とされていたキリスト教はその中ではなかった。

国家の近代的骨格が完成されてから、キリスト教は一つの哲学、思想として、押しつけられたのではなく、自主的に導入され、特にプロテスタント系の学校が設立されたのである。

日本は、西洋型にはまらない、独自の近代文明を確立したことが、日露戦争の勝利によって確認されたと思われる。

こうして日本は、短期間で独立が脅かされた小国から、アジアの近隣諸国を侵略する側に転回したのみならず、ロシア帝政に勝ったことで当時の大国の条件を満たしたと思われるのである。

東アジアの伝統的秩序の破壊後、日本は異なった文明を背景とする西洋型の新秩序に対応することに成功し、アジアで最も早く独自の路線で時代の条件に合った近代国家を実現したことになると言

アジアでは日本が近代化の先駆者となり、中国との関係は近代において、対等というよりも、文明的に優位を得たと思われるのである。

2. 日本と西洋文明：

東アジア地域における中華秩序が、当時のグローバリゼーションとして見られるのであれば、16世紀の大航海時代以来展開された西洋の精神文化や物質文明もまた、当時の新世界秩序であったとも言えるのであろう。

日本が西洋文化の両面を最初に発見したのは、ポルトガル人がキリスト教の布教と銃をもたらした戦国時代であった。16世紀末と17世紀初期の日本は、安定した国家社会を目指していたため、植民地化の危機を持つ貿易と、妥協できない宗教に対して、禁止令を出すしか方法がなかったのである。

鎖国日本は、西洋書物は勿論、中国語でのいかなる宗教に関する全書物をも入国禁止としたのである。

第二の日本の西洋発見は、西欧列強が形成した、19世紀秩序の中でのペリー来航によるものであった。西欧の世界秩序における文明は強国に必要な不可欠な要素であり、さらに、強国の条件として

国家とは異なる行動をとった。いわゆる文永、弘安の役で、時の鎌倉幕府であった日本は、元艦を沈没させて中国に勝利した。それは日本の中華秩序からの最初の脱却だと思われる。

さらに、16世紀においてはヨーロッパ諸国による「大航海」によって中華帝国の一部が失われたことから、中国は東アジア秩序の中心的な位置を維持出来なくなった。

豊臣秀吉（1536～1598年）による文禄、慶長の役は、その意味でも著しい出来事として位置づけることができる。秀吉の朝鮮出兵は、アジア文化圏において、中華秩序に代って日本を中心として、仏教、儒教を背景とする新秩序の構築を目指していたと思われるからである。

その結果、日本は独自の文化を確立しようとして、中国文化を中心に外来文化の軌跡を取り除こうとする「国学」という文化思想的な運動が開始された。それも日本が自ら決定した鎖国制度の下で230年の間、国粹的な文化の特質を形成しようとした。①

しかし、近代において、明治日本は、中国より西洋の近代化を早く受容した後、独自の近代化をすすめたのである

一方、中国は、日本を通して西洋の近代化を受け入れた。即ち、

1. 日本の「他文明との経戦」について

1. 中華秩序 :

古代以来、東アジア地域における中国の文化的、文明的な「中華秩序」に対する日本の対応は、独特であったと思われる。

日本文化において、大陸、とりわけ中国文化の影響が大いにある。

「漢字」と共に儒教思想が宗教的な概念抜きに導入された。

仏教もまた、最初には、宗教と言うよりも、政治思想として6世紀に取り入れられた。もともと宗教として一般に普及された平安時代においては、神仏習合など日本古来の信仰との妥協を経てからであった。やがて、鎌倉時代になると、日本独自の仏教が確立され、逆に中国に紹介されるようになり、日本も文化的国家であり得ることが証明されはじめた。また、文明度が高い日本の工業品も中国市場で出現したにも係わらず、日本は、中国と対等の関係を得られなかった。

しかし、13世紀後半の蒙古襲来では、中国は日本に対して文化

ではなく、ただ力の強化と物質的なものにとどまるという理論である。

こうした構想には文化、文明の交流より分裂、衝突が重要であり、「衝突」を今後の世界の主流的な文化として根ざさせる主張もあると思われる。

そもそも、「衝突は」文明的な行為ではない。人道を重んじる文化を基盤にした文明は、他者との交流、相互理解への手段として対話を選択するのである。

本稿は、アラブ、イスラム側の立場から、上述の「文明の衝突」論における固有の文化を持ち、他の文明と親近感を抱かなくてもよいと言われる日本と、東アジアの諸問題に主要な役割をはたせないと思われたイスラムの世界との対話を可能と考え、その実現を考察するものである。

対話が進むためには、相手がいかなる世界観を持つか、そしてそれを構成した、いわゆる「他文明との経験」はどのようなであったかについての基礎知識が必要であると考えられる。それらの知識を足場にして、その対話を成功させる基本方針を提案できるのである。

21世紀の日本』(鈴木主税訳、集英社新書)のはしがきには、

「東アジアの国々の属する文明は六つ(中華、東方正教会、日本、西欧、イスラム、仏教)に分かれており、そのうち四つの文明の主要国である中国、ロシア、日本そしてアメリカが、東アジアの諸問題に主要な役割をはたしている。」

と述べて、イスラムと仏教が東アジア地域において主要な役割を果たせない文明として外したのである。そして日本について次のように述べている。

「日本には固有の独特な文明があり、その日本文明は、他の文明とは異なり、この一つの国に特有のものだ。したがって、日本は他の国々にたいしておのずと文化的な親近感や敵意を抱くことがなく、それゆえに日本が望むならば、自国の力の強化と物質的な繁栄だけを目指して、外交政策を遂行できるのである。」

以上の東アジアにおいては、西欧文明を代表するアメリカがアジアのイスラムより影響力を持つべきとする。そして、アジアの文化、思想を古代から受容して独特の文化を築き上げた日本が、他の国々に対して文化的な親近感を抱かなくても、世界との係わりは文化的

日本とイスラム世界との文明間対話の基盤

Dr. イサム R. ハムザ

カイロ大学 文学部

はじめに :

1993年にアメリカのハンチントンが著わした『文明の衝突』は学界に波紋をなげかけた。その著書において、21世紀の世界をアメリカにとって適当に編成できるように、各文明地域の「衝突」が不可欠な条件になるという理論である。それは冷戦終焉以来の世界体制は、一つの超大国になろうとしているアメリカによって構成されるのであろう。しかし、冷戦時代のイデオロギーに代って、文化および文明によって行動が決定される他の数地域の大国は、世界におけるアメリカに次ぐ影響力を争い対立するという。

従って、「文明間対話」というスローガンは、著者が読み取ろうとしたその後の世界図とその背景にあった「文明論」に対して、異なる世界観を持とうとする主張である。

さらに、ハンチントンが2000年に著わした『文明の衝突と

日本とイスラム世界の文明間対話の基盤

Dr. Isam R. Hamza

Cairo University

Faculty of Arts

الصوت ووجهة النظر: إشكالية المجتمع في رواية الخوف الكبير في الجبل فكر وإبداع

الصوت ووجهة النظر:

أشكالية المجتمع في رواية الخوف الكبير في الجبل

للأديب راموز

د. عيبر أحمد محمد (*)

تجري أحداث رواية الخوف الكبير في الجبل في قرية Vaudois السويسرية. تلك الرواية كتبها الأديب راموز وهو يمثل بحق الأدب السويسري . وهذه القرية لجأت إلى الجبل لرعي بعض القطيع بالرغم من تجربة سابقة بامت بالفشل منذ ما يقرب من عشرين عاما.

من خلال أحداث تلك الرواية التي صنف ضمن الروايات التي تقدم مجتمع الجبال نستطيع أن نتعرف على صورة حقيقية لبلد، ولمجتمع بأكمله ممثلاً في: مواطنيه ، في مشاكله ، في حدوده ، في معتقداته، في مخاوفه. إلخ . وبما أن الراوي يعد فرداً من أفراد تلك القرية؛ حيث إنه اختار دور الشاهد على للفترة الزمنية المقدمة من خلال أحداث الرواية فإن ذلك الدور أتاح له أن يتأثر ويؤثر في الأحداث التي تمد جسور الروابط بين أفراد المجتمع وطوائفه .

ولقد أثار اهتمامنا خصائص الراوي وشخصيات تلك الرواية والأدوار التي يؤديها في سياق السرد، حيث إن الأساليب المستخدمة في تنوع وجهة النظر والصوت تعد عنصراً أساسياً في رسم ملامح ذلك المجتمع.

(*) مدرّس بقسم اللغة الفرنسية، كلية الآداب . جامعة الفيوم

- Chroniques ramuziennes "dossier de presse", (Les chroniques ramuziennes ont pris fin avec la parution, à la mi-octobre 2005, des romans de Ramuz dans la Pléiade et du journal de l'écrivain aux Editions Slatkine) [en ligne] , <http://www2.unil.ch/crlr/Ramuz/4301.html> (page consultée en janvier 2006)

- Pascal Tremblay. « **La Grande Peur dans la montagne de Charles-Ferdinand Ramuz** », Calliope. Journal de littérature et de linguistique : Calliope, [en ligne] <http://www.extrudex.ca/cgi-bin/extrudex/articles.cgi/palladium> (page consultée en janvier 2006)

- Poirier, Bruno. C.-F. **Ramuz**, 1999. [En ligne] <http://pages.infinit.net/poibru/ramuz/> (page consultée en mai 2006)

- Memo- le site de l'Histoire « **Ramuz, Charles Ferdinand. Cully (Vaud), 1878 - Pully, près de Lausanne, 1947** » Hachette Livre et/ou Hachette Multimédia, [En ligne] http://www.memo.fr/article.asp?ID=PER_CON_049 (page consultée en janvier 06)

- Centre de recherche sur les lettres romandes. « **Charles Ferdinand Ramuz (1878 - 1947) Première édition critique.** », [En ligne], <http://www2.unil.ch/crlr/Fixe/ramuz.htm> (page consultée en janvier 2006)

- L'Encyclopédie de L'Agora - 1998 – 2006. Dernière mise à jour: 05/25/2006.

“ **dossier : Charles-Ferdinand Ramuz** ”, Dernière mise à jour: 05/25/2006,

[en ligne] http://agora.qc.ca/mot.nsf/Dossiers/Charles-Ferdinand_Ramuz (page consultée en janvier 2006)

- Coopération . “Dossier de presse” ; *In* Coopération N° 46 ; 14 novembre 2006, [en ligne] <http://www.cooperation-online.ch/index.cfm?f%20a%20risqu%C3%A9%20sa%20vie%20en%20C3%A9crivant%C2%BB&pub=1&rub=88&id=24043> (page consultée en janvier 2006)

- Tripet, Edgar : « Littérature et politique culturelle », in Europe : no 793, mai 1995, Paris, pp. 167-173.

Sites internet

- Catherine RÉAULT-CROSNIER. « **Poète à découvrir. Ramuz : un grand poète de Suisse romande (1878 - 1947)** », Février 1998 , L'équipe Lycos MultiMania, [en ligne]
<http://membres.lycos.fr/crcrosnier/articles/ramuz-poete.htm> (page consultée en janvier 2006)
- Daniel Maggetti et Laura Saggiorato « **Charles Ferdinand Ramuz biographie, bibliographie, journal** » Page créée le 26.08.03, dernière mise à jour le 07.12.05. ("Le Culturactif Suisse" : site internet fondée par Roselyne König en 1997 dernière mise à jour novembre 2006) [En ligne]
<http://www.culturactif.ch/ecrivains/ramuz.htm> (page consultée en janvier 06)
- Martine SCHNELL . "Spécificités ramuziennes de la forme brève.", Acta Fabula, Été 2004 (Volume 5, Numéro 3), [en ligne] , URL : <http://www.fabula.org/revue/document461.php> (page consultée en janvier 2006)
- Mona Chollet. « **Littérature suisse Entre introspection et subversion,** » Périphérie, mars 1999, [en ligne]
<http://www.peripheries.net/f-littCH.htm> (page consultée en janvier 2006)
- Mona Chollet. « **Littérature périphérique. Les tâtonnements de l'identité suisse romande. "Utiliser ce qu'on a d'abord, et utiliser ce qu'on est..."** » Périphérie, mars 1999, [en ligne]
<http://www.peripheries.net/f-littCH.htm> (page consultée en janvier 2006)

- Weinrich, Harald : Le temps, le récit et le commentaire
Traduit de l'allemand par Michèle Lacoste, Paris, col. Poétique
éd. du Seuil, 1973 pour la traduction française, 314p.
- Zéraffa, Michel : Roman et société. Paris, col. Sup. Presse:
Universitaire de France, 2^{ème} éd.mise à jour : 1976, 177p.

Articles généraux

- Adam, Jean-Michel : « *Décrire des actions : raconter ou relater ?* », in Littérature : no 95, oct. 1994, Paris, Larousse, pp.3-21.
- Barthes, Roland : « *Introduction à l'analyse structurale des récits* », in Communication 8 : L'analyse du récit
Communication 1966, Paris, Essais, éd. du Seuil, 1981, pp. 7-33.
- Cordesse, Gérard : « *Narration et Focalisation* » in Poétique
no 76, Novembre 1988, Paris, Seuil, pp.487-497.
- Costantini, Michel : « *Ecrire l'image, redit-on* », in
Littérature : no 100, déc. 1995, Paris, Larousse, pp.22-48.
- Darbellay, Claude et Antonietti, Pascal : « *Littérature suisse d'aujourd'hui* », in Europe : no 793, mai 1995, Paris, pp. 3-5.
- Froidevaux, Didier : « *Helvétie multilingue ou Suisse monolingues ?* », in Europe : no 793, mai 1995, Paris, pp. 156-166.
- Jaquier, Claire : « *Les mains de la francophonie* », in Europe
no 793, mai 1995, Paris, pp. 6-9.
- Pasquali, Adrien : « *Territoire et lieux de parole ou comment ne pas jeter les pères avec l'eau du bain* », in Europe : no 793
mai 1995, Paris, pp. 10- 17.

- **Levy, René** : Structure sociale de la Suisse. Radiographie d'une société. Titre de l'édition originale: Die Schweizerische Sowialstruktur. Traduction française : Jacques Coenen-Hunter, 2^{ème} éd. Revue, éd. PRO HELVETIA, 1987, 134p.
- **Léon Yvonne** : Analyse des récits. Analyse structurale et pédagogique. Paris, éd. L'école, 1988, 235p.
- **Lintvelt, Jaap** : Essai de typologie narrative. « Le point de vue » Théorie et analyse. Paris, Librairie José Corti, 1981, 2^{ème} éd. 1989, 294p.
- **Maingueneau, Dominique** : Initiation aux méthodes de l'analyse du discours. Problèmes et Perspectives. Paris, Classique Hachette, 1976, 185p.
- // // : Approche de l'énonciation en linguistique française. Embrayeurs. « Temps », Discours rapporté. Paris, Hachette, langue Linguistique Communication Col. Dirigée par Bernard Quemada, 1981, 126p.
- **Matoré, Georges** : L'espace humaine. L'expression de l'espace dans la vie, la pensée et l'art contemporaine. 2^{ème} éd. refondue, Paris, Librairie A.G. Nizet, 1976, 291p.
- **Nadeau, Maurice** : sur la littérature. Grenoble, presse universitaire de Grenoble, 1980, 51p.
- **Tougas, Gerard** : Les écrivains d'expression française et la France. Essais, Paris, ed. Denoel, 1973, 259p.
- **Viatte, Auguste** : Histoire comparée des littératures francophones. Paris, éd. Fernand nathan, coll. Nathan-Université. Information. Formation, 1980, p.182.

- **Fahrni, Dieter** : Histoire de la Suisse. Survol de l'évolution d'un petit pays depuis ses origines jusqu'à nos jours. Traduction et adaptation : Eric Jeanneret, éd. PRO HELVETIA, 3^{ème} éd. , 1986, 108p.
- **Galland, Bertil** : La littérature de la Suisse Romande expliquée en un quart d'heure . Suivi d'une anthologie lyrique de poche. Genève, éd. Zoé, Coll. Cactus, 1986, 125p.
- **Genette, Gérard** : Figure I . Paris, éd. du Seuil, 1966, 265p.
- // // : Figure II . Paris, éd. du Seuil, 1969, 294p.
- // // : Figure III . Paris, éd. du Seuil, 1972, 273p.
- **Genette, Gérard** : Nouveau discours du récit . Paris, éd. du Seuil, 1966, 265p.
- **Gorceix, Paul** : Littérature francophone de Belgique et de Suisse. Paris, éd. Ellipses, Marketing S.A. , collection dirigée par Etienne Calais, 2000, 138p.
- **Gsteiger, Manfred** : La nouvelle littérature romande . Essai. Préface d'Etiemble . Traduit de l'allemand par Pierre Hugli en collaboration avec l'auteur . Laussane et Zurich, éd. Bertil Galland, 1978, 199p.
- **Hamon, Philippe** : Introduction à l'analyse du descriptif. Paris, Hachette, 1981, 265p.
- // // : Du descriptif. Paris, Hachette livre, 1993, 242p.
- **Joubert, Jean-Louis, allis** : Les littératures francophones depuis 1945. Paris, Bordas, 1986, 374p.
- **Kotin Mortimer, Armine** : La clôture narrative ; Paris, Librairie José Corti, 1985, 228p.

- Bachelard, Gaston : La Poétique de l'espace. Paris, Quadriage/presse Universitaire de France, 4^{ème} éd. « Quadriage » ;1989 ,214p.
- Barthes, Roland : Le degré zéro de l'écriture. Paris, éd. Seuil, 1953, 126 p.
- // // : Essais Critiques. Paris, éd. Seuil, 1964 ; 276p.
- Benveniste, Emile : Problèmes de linguistique générale, I . éd. Gallimard, 1966, 345p.
- Bergez, Daniel – Barbéris, Pierre – De Biasi, Pierre- Marc – Marini, Marcelle et Valency, Gisèle : Introduction aux méthodes critiques pour l'analyse littéraire, Paris, Bordas, 1990, 188p.
- Bonn, Charles, Garnier Xavier et Lecarne, Jacques (coordination, présentation et introductions par Charles Bonn et Xavier Garnier) : Littérature francophone. I – Le roman, Paris, Hatier – AUPELF – UREF, 1997 ; 288p.
- Couturier, Maurice : La figure de l'auteur. Paris, éd. Du Seuil, 1995,245p.
- Crevoisier, Pierre et allis : La Suisse vue par elle-même. Politique, économie, culture, société, nature. Une publication de la Commission de coordination pour la présence de la Suisse à l'étranger, groupe de travail « Documentation », éd. Der Alltag/ScaloSA- Zurich,1992, 267p.
- Delecroix, Maurice, Hallyn, Fernand et allis : Introduction aux méthodes du texte. Paris, éd. Duculot, 1987, 350p.
- Dirkx, Paul : Sociologie de la littérature. Paris, Armand Colin/HER, 2000, 161p.

plusieurs générations où les individus (comme : Narrateur, locuteur ou représentants d'un groupe) assument les mêmes rôles puisqu'ils échangent les places. Ces représentants manipulent leurs récits à travers les mêmes stratégies puisqu'ils varient l'utilisation des pronoms, multiplient les voix, changent les points de vue, etc. Ces éléments représentent les caractéristiques de l'image des individus. Cette communauté est définie, également, à travers la précision des lieux occupés par elle; si au sein de ces lieux les personnages se déplacent, il faut noter que ces déplacements reflètent le sort et les décisions de ces personnages. Cependant, malgré le choix d'une communauté définie à travers ses représentants et les places occupées par eux, il faut noter que cette communauté fait partie de la race humaine, ce qui établit des rapports avec le ciel, Dieu, la croyance et la superstition.

BIBLIOGRAPHIE

L'édition du roman utilisée dans cette recherche :

- C. -F. Ramuz : La grande peur dans la montagne. Paris, éd. Bernard Grasset, 1925, 185p.

Ouvrages généraux

- Adam, Jean-Michel : le texte narratif. Traité d'analyse textuelle des récits. Paris, éd. Fernand Nathan, 1985, 203p.
- // // : Les textes : types et prototypes. Récit, description, argumentation, explication et dialogue. Paris, éd. Nathan, 1992, 196p.
- Adam, Jean-Michel et Revaz, Françoise : L'analyse des récits. Paris, éd ? Seuil, 1996, 91p.

explicité ses rapports vis-à-vis du trajet, un accompagnateur qui manipule les voix puisqu'il cède la parole à son personnage, un Narrateur qui a recours au discours direct libre et qui varie les pronoms. Ces récits se caractérisent aussi, par la présence du locuteur qui s'implique dans le récit et partage parfois le rôle du Narrateur et la position du personnage.

Le recours à un « vous » par le Narrateur quand il s'agit d'un rapport avec la nature surtout comme force négative varie la position des personnages et aussi du locuteur ; tantôt le locuteur fait partie du groupe du chalet de *là-haut* (par exemple, « *l'eau, s'étant frayé un passage entre les pierres plates qui couvraient le toit, tombait autour de vous sur la terre battue* »¹ ou « *puis en retour vers vous, venait le glacier* »²), tantôt il fait partie de ceux du village qui sont loin du groupe du chalet obligé d'être enfermé avec les bêtes malades. Puis, le recours à un *vous* établit des rapports avec les éléments de la nature (ex : le glacier qui vient « *à votre rencontre* »³; les parties d'un nuage qui « *allaient vous rouler dessus* »⁴ le premier jour au chalet, l'état du torrent le jour de la recherche du mulet de Romain « *l'eau du torrent qui vous donnait froid rien qu'à la regarder* »⁵ ou bien avec la voix de certains éléments de la nature (ex: « *les premières mouches passaient à vos oreilles* »⁶).

Enfin, on remarque que le récit de *La grande peur dans la montagne* présente une communauté précise, suivie à travers

¹ Ibid, *G.P.*, p. 75

² Ibid, *G.P.*, p. 69

³ Ibid, *G.P.*, p. 39

⁴ C. -F. Ramuz : *G.P.* op. cit. , p.44

⁵ Ibid, *G.P.*, p.62

⁶ Ibid, *G. P.*, p.35

lieu : l'écroulement de la montagne; ce trajet représente deux points de ressemblance avec le trajet de la première montée vers le pâturage à savoir l'arrivée d'une catastrophe naturelle qui a eu lieu "*là-haut*" : la maladie des bêtes ainsi que la fuite vers « *en bas* » : le village mais cette fois-ci « *en bas* » c'est le chalet.

Bien que le trajet de retour soit toujours raconté par le Narrateur à travers le *on*, il faut noter que ce récit est traversé par des lueurs de la dernière visite de Joseph rendu à Victorine à travers le discours direct libre ou les propos de Joseph pour expliciter ses pensées : donc, toujours ce mélange de voix entre Narrateur et personnage. Cette situation partagée par le Narrateur et Joseph est explicitée par l'annonce faite par le Narrateur à savoir : « *il faut dire qu'on n'a pas dormi depuis deux jours* »¹ et la rencontre pas sûre de Clou ; Cependant, l'ambiguïté de ce récit n'est pas assurée seulement par la manipulation des pronoms, mais aussi par l'incertitude de la rencontre du personnage : est-ce une rencontre réelle ou imaginaire ? En plus, face à une nouvelle catastrophe (l'écroulement de la montagne) on a le recours à un *on* qui ne remet pas seulement en question : qui parle ? mais qui explicite l'incertitude des événements vécus : « *est-ce à présent qu'on rêve et avant on ne rêvait pas ou le contraire* » « *peut-être qu'on rêvait avant et on rêve encore à présent* »² et l'incertitude du motif de l'acte de Joseph puisqu'on ne sait pas, est-ce la fuite d'un danger représenté par un personnage, la fuite d'un danger naturel, etc.

Donc, les récits des trajets soit linéaires soit en forme de cercle sont présentés à travers la voix d'un Narrateur qui se veut accompagnateur, un accompagnateur-témoin qui réagit et qui

¹ Ibid, G.P. , p. 167

² C. -F. Ramuz : G.P. op. cit. , p.166

passer par le glacier afin d'arriver au village pour voir Victorine, puis son trajet de retour pour revenir au chalet après la découverte de sa mort. Si ce trajet prend le pâturage comme point de départ (un premier niveau) vers un *là-haut* dangereux : le glacier (second niveau) afin de rejoindre Victorine, il faut mentionner la ressemblance entre ce trajet et celui suivi par Joseph pour améliorer son état économique afin d'épouser Victorine puisque, au début, Joseph a décidé de partir du village (premier niveau) pour rejoindre le groupe du nouveau pâturage qui va vers *là-haut* (second niveau) : donc, répétition de la même procédure afin de réaliser un but identique.

Tout le long du trajet de Joseph vers le village, le Narrateur est un accompagnateur qui exprime son ignorance au début et sa découverte à la fin de la destination de Joseph puisque, selon lui, « *on ne sait toujours pas où il va* »¹, un accompagnateur qui se demande plusieurs fois au cours du trajet de cette destination, un observateur qui explicite qu'« *on a compris où il va* »² et, enfin, un accompagnateur qui subit les effets de la nature. A travers ce récit, le Narrateur implique aussi ses locuteurs pour partager les effets du paysage avec lui et Joseph : « *quand tout à coup qu'il y a de l'autre côté de la chaîne vous saute contre, et la moitié de monde pas connue, venant à vous d'une seule fois* »³.

Quant au trajet du retour, il offre les différents éléments du paysage parcouru par Joseph : la pente, la forêt, la neige, etc. Ce trajet de retour, qui est identique à son trajet vers le village mais en sens inverse, subit un changement, une fois Joseph arrivé "*là-haut*" à la Fenêtre du Chamois ou une catastrophe naturelle a eu

¹ C. -F. Ramuz : G.P. op. cit. , p. 136

² Ibid, G. P., p. 139

³ Ibid, G.P., p. 137

manipulation des pronoms. Par exemple, tout le long du récit de la montée des hommes et des bêtes ainsi que leur cortège pour Sasseneire, les variations de l'utilisation des pronoms marquent la présence du Narrateur et son lecteur. Ce récit commence par « *il* » ou « *on* » anonyme puis un « *nous* » surgit à plusieurs reprises; l'utilisation du *nous* situe les témoins « *la hauteur des montagnes autour de nous* »¹. Le « *nous* » associe le Narrateur au cortège qui se dirige vers la montagne après l'embauche des hommes du nouveau pâturage; aussi, ce pronom établit des rapports avec la nature : « *des cris pas assez forts pour qu'ils pussent venir jusqu'ici, et venir à nous* »². Est-ce un rappel de sa présence malgré son choix d'effacement établi par l'utilisation du « *il* » ou « *on* » ? ou bien un moyen pour s'intégrer dans la communauté présentée ? Ces trajets aller/retour se caractérisent, parfois, par la multiplicité des points de vue et des voix ; par exemple il y a le trajet de Victorine vers *là-haut* (le chalet) pour rejoindre Joseph : le début de ce trajet est raconté par le Narrateur qui adopte le point de vue du personnage, puis le reste du trajet après la disparition du personnage est deviné par les gens du village à travers un discours direct et le recours au pronom *on*. Les trajets aller/retour assurent, aussi, la description du paysage à travers ses différentes composantes. Par exemple, le trajet de Victorine pour rejoindre Joseph offre les éléments du paysage qui l'entoure tout le long du chemin vers le pré de son père.

Cependant, Les allés/retours n'assurent pas seulement des trajets linéaires mais, aussi, des trajets sous forme de cercle qui vont de paire avec la situation d'un personnage; par exemple, il y a le trajet en cercle de Joseph qui commence du chalet pour

¹ Ibid, G.P. , p. 34

² C. -F. Ramuz : G.P. op. cit. , p. 39

puisqu'il était « *là-haut, sur le perron* »¹. Si ce terme désigne parfois un endroit précis, il faut noter que, parfois, « *là-haut* » crée une confusion puisqu'on ne sait pas si ce terme désigne la montagne ou le ciel qui représente Dieu (par exemple, Joseph au cours de son trajet de retour vers le chalet « *lui a semblé alors entendre toute la montagne se mettre à rire. Il était reparti ; on continuait à rire là-haut* »²).

Ces lieux offrent, en plus, des niveaux séparés et distincts (par exemple : les oppositions des binaires en haut/en bas). Ces indications spatiales utilisées par le Narrateur et par les personnages varient les niveaux et par la suite varient la place occupée par le locuteur; parfois l'utilisation d'un « *vous* » par le Narrateur soulève la question de la généralisation : est-ce qu'il désigne son locuteur ou bien toute la race humaine afin de préciser leur rapport avec le ciel? : « *le beau temps allait là-haut, sans s'occuper de vous, avec son horlogerie ; et des hommes sont dessous, mais est-ce qu'ils sont seulement vus ?* »³.

De même, les différents lieux de cette commune assurent plusieurs trajets linéaires (aller/retour) parcourus pour la découverte d'un endroit (le pâturage), pour la réalisation du projet, pour l'apport des provisions, pour la demande de l'aide, pour la vue de la bien aimée, etc. Ces trajets ne sont pas traversés seulement par les personnages, mais aussi par le troupeau puisqu'il y a la première montée des animaux et le cortège et la fuite des Hommes et des bêtes face à l'écroulement de la montagne.

Le récit de ces trajets linéaires se caractérise par la

¹ Ibid. G.P., p. 147

² C. -F. Ramuz : G.P. op. cit., p. 167

³ Ibid. G.P., p. 100

l'utilisation de ses termes (là-haut, là-bas, etc.) crée une ambiguïté qui caractérise, également, le récit du Narrateur aussi bien que celui des personnages ; par exemple, là-bas peut désigner le village puisque selon le Narrateur : « *alors Joseph a connu de nouveau qu'il était dans un lieu où il n'y avait plus personne ; la séparation s'est refaite de lui à elle et de lui à là-bas ;* »¹ ; aussi, Là-bas, pour le groupe du pâturage, c'est l'endroit où il y a les bêtes qui s'agitent ; Là-bas, c'est aussi, le village qui menace puisque selon Clou : « *Parce que si tu rentres là-bas, tu es perdu.* »².

De même, « *là-haut* » désigne plusieurs endroits et des niveaux géographiques variés qui existent soit au sein de la commune (village/pâturage), soit au sein de la nature (terre/ciel) ou bien qui existent dans un bâtiment. Au début, là-haut : c'est le pâturage, c'est un lieu à éviter étant donné qu'il réside la maladie des bêtes ; ce lieu est à éviter selon les citoyens du village représentés par le vieux Munier qui dit « *vous voyez, il (Romain) était là-haut...* »³ ou par *ils* (les témoins-narrateurs) qui racontent la fin de l'histoire de Victorine : « *il y a avait toujours, là-haut, la maladie* »⁴. Là-haut, c'est, aussi, le ciel et surtout le soleil qui « *(fait) sa course pour lui seul, là-haut, ...* »⁵ ; là-haut c'est la Fenêtre du Chamois qui « *était là-haut, entre deux dents, et le couloir qui y menait montait directement(...)* »⁶. En plus, là-haut c'est l'endroit où se trouve Joseph après la visite rendue à Victorine,

¹ C. -F. Ramuz : G.P. , op. cit. , p.69

² Ibid, G.P. , p. 123

³ Ibid, G.P. , p. 106

⁴ Ibid, G.P. , p. 113

⁵ Ibid, G.P. , p. 126

⁶ Ibid, G.P. , p. 136

de la nature. Cet élément, qui est personnifié, prend la parole et s'adresse à l'Homme pour exprimer ce qu'elle peut faire.

Ensuite, le village est présenté à travers sa géographie et ses passages qui assurent l'arrivée et le départ des individus et des bêtes. Si le Narrateur mentionne la présence d'un « *seul chemin praticable* »¹, il y a le rappel de la possibilité d'arrivée au village, en suivant la direction de la montagne et du glacier, qui est découvert à l'arrivée de Joseph avant l'écroulement de la montagne. Cet oubli de la part de la communauté révèle aussi l'arrivée du malheur non seulement à cause de la maladie des bêtes mais aussi à cause d'une catastrophe naturelle à savoir : l'écroulement de la montagne. Il est présenté, également, à travers ses bâtiments publics (comme : l'auberge) à des moments précis de l'histoire (par exemple, lors de l'embauche du groupe du chalet, lors des discussions autour du malheur des bêtes, etc.) ou à travers les habitudes de la communauté (par exemple, l'auberge en semaine) ou bien à travers ses maisons (comme : la maison de Victorine). Les bâtiments du village sont présentés, également, au cours des déplacements des personnages (comme ceux de Joseph au cours de sa dernière visite rendue à Victorine après sa mort ou ceux des membres de sa famille, etc.) ; le village situe, aussi, les déplacements des personnages (comme : les déplacements lors de l'enterrement de Victorine, le parcours de Joseph lors de sa descente vers le village, etc.)

Si la géographie de cette commune, qui se compose de plusieurs milieux : le village, l'alpage, le ciel, assure la localisation des personnages (individu ou groupe), il faut noter que ces différents niveaux sont toujours en permutation à cause de l'utilisation des termes comme là-haut, en-bas, etc. Cependant,

¹ C. -F. Ramuz : G.P. , op. cit. , p.78 .

puisqu'elle est à leur image (par exemple, il y a la présentation de la nature au cours de la première rencontre de Joseph et Victorine pour se mettre d'accord sur le départ de Joseph au pâturage, la nature présentée comme un obstacle qui empêche Joseph de redescendre et de rejoindre Victorine après le départ de Romain, etc.)

Cependant, la nature n'est pas détachée de la ville, puisque ce récit de *la grande peur dans le montage* établit des rapports avec le village ; par exemple, il y a les bruits et les déplacements dans l'auberge après la présentation de Clou pour faire partie des hommes embauchés, les occupations du village à l'arrivée d'Ernest, les déplacements et les précisions des différents coins du village après l'arrivée de Romain,

Etant donné que la commune se compose de plusieurs niveaux, donc, la présentation de cette commune exige la description de chaque milieu à travers ses multiples éléments : construction et paysage. Au début, là-haut est présentée à travers les différentes parties des bâtiments et les éléments de la nature à un moment précis (comme l'état de là-haut après le doute de la maladie des bêtes, après la décision d'être coupé du village pour empêcher la propagation de la maladie, après la nuit où ils ont entendu les voix « *on passait tout d'un coup d'une des saisons de l'année à l'autre, et du cœur de l'été à une fin d'automne, sans aucune préparation* »¹, les différentes parties du chalet et ses alentours grâce à la montée de Romain, etc.), à travers une période (comme les changements du climat durant la période vécue par le groupe au chalet), à travers un changement (comme : la porte qui était fermée après la visite de Pont). Ce niveau offre aussi la montagne comme une preuve de la puissance

¹ Ibid, G.P., p. 44

Face au paysage, le Narrateur présente une description, établit des rapports avec le paysage à des moments variés, varie ses positions et ses rapports avec son locuteur; par exemple, au cours de la première montée pour visiter le pâturage, le Narrateur est un témoin qui varie ses positions puisque au début c'est lui qui avance et décrit le paysage à son locuteur « vous » ; ensuite, il s'éloigne puisque selon lui : « on les a vus ainsi avancer les cinq par secousse »¹.

Si La présentation des paysages répond aux moments vécus par les personnages (par exemple, il y a l'opposition entre la douceur du paysage des prés, du sentier et des alentours lors de la rencontre de Victorine et de Joseph et le paysage rude et difficile de la première montée vers le pâturage avec le torrent, les bosses du terrain, etc.), il faut noter que parfois la présentation du paysage est faite à travers la précision de l'état d'un élément de la nature à des moments variés du récit; par exemple, il y a la montagne comme force de la nature qui est présentée à travers ses états variés au cours des trajets de Joseph, au cours des tournées de Clou, etc. La nature est, aussi, présentée par ce Narrateur qui est citoyen de la communauté à travers ses composantes non seulement à un moment précis (par exemple : lors des essais de Joseph d'avoir l'approbation de Victorine, la veille de l'écroulement de la montagne, etc.), mais aussi à travers une période ou une saison (par exemple : le début de l'hiver, « tous ces derniers quinze jours »²)

La présentation de la nature qui filtre le récit d'un événement sert à rythmer et scander le récit afin d'établir des pauses au milieu d'un moment décisif pour les personnages; de même cette présentation remplace le dialogue des personnages

¹ C. -F. Ramuz : G.P., op. cit., p. 15

² C. -F. Ramuz : G.P. op. cit., p.99 .

Si la présentation des rapports des deux générations de *La grande peur dans la montagne* face aux essais d'améliorer leurs conditions économiques se caractérise par l'implication du Narrateur, du locuteur et des personnages : individus et groupes dans un monde limité où chacun varie ses rôles, où les comportements sont identiques et où les rôles sont parfois permutés, il faut noter que les membres de cette communauté utilisent les mêmes stratégies au sein du récit puisqu'ils ont la même présence, les mêmes rôles, etc.

Lieux : présentations et rapports

Sasseneire « ce pâturage d'en haut »¹ où se déroule *La grande peur dans la montagne* n'est pas isolé, puisqu'il définit ses caractéristiques par rapport à son entourage; Ce pâturage est présenté par une commune qui se compose d'une vallée, d'un village de trois montagnes plus petites du côté de la vallée et la plus haute « *Sasseneire est dans le fond, sous le glacier* »². Un torrent qui couvre la mort d'un personnage ou d'un animal, puisque pour cette commune les êtres humains et les animaux subissent le même sort et affrontent les mêmes dangers naturels; par exemple, dans ce torrent disparaît le mulet de Romain au cours de sa première montée avec les provisions ainsi que Victorine lors de son trajet pour rejoindre Joseph après la découverte de la maladie des bêtes. la vallée près du chemin de fer et le village sont deux lieux qui assurent la distinction entre les deux communautés du récit : ceux de la vallée qui apporte l'aide au village, par intérêt personnel, et ceux du village.

¹ Ibid, G.P. , p.5

² Ibid, G.P. , p 11

qui écoute les vieux et prend des décisions influencées par leurs récits. Si ce personnage n'exprime pas ses pensées et choisit le suspens à travers un dialogue coupé plusieurs fois, il faut noter qu'elle essaie de dissuader Joseph.

Au sein de cette communauté, les opinions partagées face à un événement finissent toujours par le règne d'une opinion qui prend le dessus. Cette opinion peut être celle d'un personnage (comme l'organisation de la fête avant le départ vers Sasseneire prise par le Président) ou celui d'une génération (comme la décision d'aller vers un nouveau pâturage prise par les jeunes). Ces opinions variées sont présentées par les personnages eux même ou par un autre personnage; par exemple, pour la superstition représentée par le papier de Barthélemy ou les effets naturels (comme : le danger de là-haut, les sons entendus la dernière nuit, etc.) ceux sont les personnages qui prennent la parole et expriment leurs points de vue ou bien c'est un personnage qui énumère les positions comme la grosse Apolline, la serveuse de l'auberge, qui énumère les positions des membres du groupe de Sasseneire face au papier de Barthélemy.

Si ce conflit de génération est tranché par le vote direct : le système politique appliqué par le village, un système qui implique des étapes nécessaires (comme : les négociations, les préparatifs de l'opinion publique, les calculs de la part du président, la convocation des conseils, et enfin, les demandes des conditions de la part de la Municipalité), il faut noter qu'à travers le vote, les citoyens profitent de la liberté de décider et assume la responsabilité des décisions. C'est aussi ce système qui protège le président, puisque selon lui « *en tout cas, je suis couvert* »¹

¹ C. -F. Ramuz : G.P., op. cit., p. 11

vieux qui lisaient étaient respectés et écoutés par l'ancienne génération.

D'autre part, la multiplicité des représentants des jeunes caractérise la société de *La grande peur dans la montagne* afin d'offrir des positions variées vis-à-vis de la décision du nouveau pâturage. Au début, cette jeunesse est représentée par les personnages qui acceptent le danger du départ vers Sasseneire malgré les rumeurs du passé (comme : Clou, Ernest le boûbe et Romain). Cette jeunesse partage les idées des représentants de la ville et prend à la légère la croyance à une force surnaturelle qui protège puisqu'elle se moque des idées et des paroles de Barthélemy.

Les jeunes sont représentés, aussi, par des personnages, guidés par leurs sentiments, choisis des solutions hasardeuses malgré le danger qu'elles présentent, pour combler leurs besoins économiques ou pour répondre à leurs désirs sentimentaux. Ce type de personnage est représenté par Joseph qui prend deux décisions dangereuses qui change le cours de sa vie; si au début, gagner de l'argent pour conclure le mariage avec Victorine était la raison de sa décision de participer au groupe de Sasseneire, il faut noter que ce jeune exprime ses arguments et demande le soutien et l'approbation de Victorine. Une fois le danger formulé par les vieux se présente, ce personnage change d'opinion et décide de prendre le chemin du glacier malgré ses dangers pour rejoindre sa fiancée. Toutefois, les décisions de ce jeune sont ses choix puisqu'il avait la possibilité d'accepter la proposition de Clou : abandonner le groupe.

La position des jeunes est représentée aussi par Victorine

¹ Ibid, G.P. , p. 51

parole d'une génération qui refuse le départ vers la montagne puisque c'est lui qui explicite ce point de vue lors du vote; c'est aussi lui qui témoigne les différentes étapes de cette histoire puisque c'est lui qui rencontre Romain, c'est lui qui fait face au Président une fois les complications commençant à arriver, c'est lui qui ne dit rien pourtant il assiste à l'enterrement de Victorine, etc.

Par contre, Barthélemy n'est pas un opposant de l'exploitation de la montagne, puisque face à la malédiction de la montagne il avait la protection d'un papier; ce personnage, qui était membre du groupe de la montagne de jadis puisque selon lui « *j'y étais, il y a vingt ans* »¹ et qui fait partie aussi du nouveau groupe de Sasseneire, est la figure du passé et exerce l'influence des vieux. Ce personnage, représentant des vieux, pose la question de la croyance à une force surnaturelle, puisque sa participation est justifiée par la présence de ce papier, et même à la fin du récit et avant l'écroulement de la montagne, l'absence du papier non découverte par lui est le signe qui annonce le malheur et la fin de ce personnage. C'est, enfin, grâce à ce personnage que le récit du passé, un élément de suspens pour le Narrateur et les personnages du roman, est offert à travers le discours direct.

Cependant, les représentants des vieux évoquent et établissent des rapports avec la génération qui les précède, puisque c'est Barthélemy qui se souvient de Sauget qui « *était déjà très vieux en ce temps-là* (le temps de la première montée vers le chalet : il y a vingt ans), (...) *c'était un sage et un savant, il avait beaucoup lu dans les livres* »¹; ces rapports indiquent une différence entre la génération de Barthélemy et celle du Narrateur, représentant de la jeunesse de l'époque, puisque les

¹ C. -F. Ramuz : G.P., op. cit., p.28

village racontent les événements du jour de l'arrivée de Joseph après la mort de Victorine ; « *nous, (qui) était peut-être bien une trentaine d'hommes* » s'explique et se défend face à leur comportement ce jour-là : « *alors ; qu'est-ce que vous vouliez qu'on fasse ? ... il sortait avec sa carabine* »¹ puis, ce groupe utilise le « on » pour préciser leurs sentiments. Le récit des funérailles de Victorine est aussi présenté par le « nous » qui désigne les hommes du village. Ce groupe se distingue et des femmes puisque « *les femmes nous avaient déjà préparé nos habits du dimanche ...* »² et d'un vieux du groupe des hommes à savoir : Munier.

Citoyen du pays, le Narrateur présente le récit de deux générations ainsi que leurs rapports vis à vis d'un sujet critique et vital pour la communauté à savoir : les difficultés économiques puisque ce village souffre depuis des générations d'un pâturage pauvre. Dans cet univers, le Narrateur choisit la neutralité et cède la parole aux représentants des deux générations pour qu'ils précisent leurs positions : une position qui s'explicite à plusieurs reprises à travers un représentant défini. Si face à ce problème, deux générations ont eu recours à la montagne comme solution unique offerte, il faut noter que le récit principal du Narrateur porte sur l'histoire de sa génération, une histoire qui représente une étape de l'Histoire du village puisqu'elle établit des rapports avec le passé.

D'une part, le choix de deux représentants des vieux : Munier et Barthélemy offre des variantes des attitudes de l'ancienne génération puisque chacun d'eux adopte un comportement différent. Au début, Munier, un des opposants de la communauté, est le porte-

¹ C. -F. Ramuz : G.P., op. cit., p. 150

² Ibid, G.P., p. 176

décider la présentation de Joseph pour faire partie des gens embauchés pour le nouveau pâturage. Le silence règne aussi sur les directifs du Maître (le cousin du président) à Romain face aux soupçons de la maladie des bêtes. D'autre part, le silence est parfois partiel ; par exemple, le Président choisit le silence pour l'hypothèse de la catastrophe des bêtes (la maladie): un événement qui sera annoncé plus tard. Ils utilisent des pronoms pour désigner Le Mal dont ils ont peur et dont ils guettent : c'est « Il » selon Barthélemy, « Le » selon clou qui s'en moque.

En plus, si le Narrateur assume la responsabilité du récit raconté, il faut noter que, d'une part, le Narrateur de *La grande peur dans la montagne* cède parfois la parole à un personnage précis pour raconter certains épisodes du passé ou bien du présent à travers le discours direct; par exemple, il y a Barthélemy qui raconte le récit du passé connu et vécu par lui puisqu'il faisait partie du groupe de Sasseneire d'il y a 20 ans. Ce personnage-Narrateur, à l'image du Narrateur, choisit le suspense en choisissant le silence ; puis, il utilise le « on » anonyme pour raconter le passé et évoque ses interlocuteurs à travers l'utilisation de « vous » ? De même, Barthélemy, personnage-narrateur utilise les mêmes stratégies du Narrateur de *La grande peur dans la montagne*; par exemple, il explicite son ignorance des réactions de son entourage jadis puisqu'« ils étaient fâchés je ne sais pas de quoi, mais ils étaient fâchés. »¹. C'est toujours à travers la voix de ce personnage et celles du groupe du chalet que la discussion autour des bruits entendus pour la première fois a eu lieu.

D'autre part, certains épisodes sont parfois racontés par un groupe défini de la commune ; par exemple, les hommes du

¹ C. -F. Ramuz : *G.P.*, op. cit., p.49

Victorine : « *quand sur ces papiers quadrillés un cœur se met et vient à vous* »¹

A l'image du Narrateur, le locuteur assure, lui aussi, plusieurs rôles à travers la chronologie en fonction de ses rapports avec le Narrateur et avec un personnage. Par exemple, le recours à l'utilisation d'un « *vous* » désigne l'entourage de Barthélemy dans le chalet qui est aussi les locuteurs du Narrateur : « *il vous a regardés les uns après les autres* »² ou « *on vous ayant tourné le dos* »³.

Puisque le Narrateur s'adresse à un locuteur qui fait partie de la société de *La grande peur dans la montagne*, un locuteur qui participe à l'action, donc, ce locuteur, défini par *vous*, multiplie ses rôles au sein de la société et varie ses liens avec les représentants de cette société : individus ou groupes.

Appartenant à la même commune, les personnages comme le Narrateur et le locuteur utilisent les mêmes stratégies au sein des récits racontés par eux. Ces personnages rectifient les informations : « *on devrait dire plutôt : ils arrivent, vu qu'ils étaient toute la bande* »⁴. Ils généralisent et présentent l'image d'un groupe; par exemple, Joseph utilise un « *nous* » pour s'intégrer au groupe des hommes afin de généraliser la perspicacité des femmes par rapport aux hommes lors de la découverte du malheur et l'attente de l'arrivée de Pont-le médecin. Ils choisissent, d'une part, le silence complet; par exemple, il y a Victorine et Joseph qui passent sous silence les événements du passé lors de leur rencontre pour discuter et

¹ Ibid, G.P. p. 128

² Ibid, G.P. , p.48

³ Ibid, G.P. , p.51

⁴ Ibid, G.P., p.178

Visant un locuteur précis, le Narrateur explicite la présence de son locuteur à travers l'utilisation des pronoms (*vous*). Il lui accorde un statut qui ressemble au sien puisque les deux sont des témoins de l'histoire. La présence du locuteur explicite n'empêche pas la variation des points de vue puisque par fois le Narrateur adopte ceux d'un personnage. Par exemple le récit de l'arrivée de Joseph au village pour voir Victorine puisque ce récit, raconté par un « *on* » anonyme est traversé par l'implication du locuteur à travers la présence d'un « *vous* » quand il s'agit des rapports avec le lit où est couché le corps de « *elle* » (Victorien morte) : « *le lit touche du chevet le mur du fond de la chambre, puis et venu à vous dans sa longueur* »¹. Ce locuteur est pris comme témoin des calculs du président vis-à-vis des résultats du vote de la proposition d'envoyer des hommes à Sasseneire. Enfin, sa présence est, aussi, assurée au moment de recrutement des hommes.

Si le locuteur est présent à travers le pronom *votre* à plusieurs reprises de l'histoire, il faut noter que l'utilisation des pronoms accorde des rôles et change les positions et les rapports et du Narrateur et du locuteur tout le long du récit. Lors de la première montée vers le nouveau pâturage, il est un accompagnateur qui suit ou bien découvre le chemin, un accompagnateur qui subit les effets de l'obscurité et de la lumière. Il est un citoyen du village puisque selon le Narrateur « *or, en cette saison, à peine s'ils étaient une centaine d'hommes du village, de sorte que votre tour revenait deux fois par semaine à peu près* »²; le Narrateur fait appel à son locuteur pour partager les sentiments de son personnage (Joseph) à l'attente d'un mot de

¹ Ibid, G.P. , p.144

² C. -F. Ramuz : G.P. , op. cit. , p. 101

les deux personnages sous anonymat puis leurs images sont précisées par le Narrateur; aussi, il y a l'utilisation du pronom « elle » pour désigner Victorine lors de sa rencontre avec Romain qui était en retard lors de sa première descente vers le village ou bien avant le départ de Pont et sa poursuite pour envoyer une lettre à Joseph puis le personnage est nommé; en plus, Joseph est désigné par un « il » (comme au cours de son trajet vers le glacier ou ses déplacements à la montagne, etc.).

Tout en faisant partie de la jeunesse, le Narrateur choisit parfois la subjectif vis-à-vis de sa génération et de ses personnages. Quand il évoque sa génération, le Narrateur choisit le système du récit et la nomination et utilise le présent de l'indicatif ou le « on » (par exemple, selon lui : « *les idées de la jeunesse sont qu'elle est seule à y voir clair, parce qu'on a de l'instruction, tandis que les vieilles gens savent tout juste lire et écrire* »¹); face à un personnage non désiré par la communauté, c'est toujours le recours à la subjectivité (par exemple, Clou est « *un homme de cette espèce, dont plus personne ne voulait depuis longtemps; alors il vivait, on ne savait pas très bien de quoi, allant chasser sans permis, allant pêcher sans permis, allant chercher des plantes dans la montagne, allant chercher des pierres, et on disait de l'or aussi; tandis que, certaines autres choses, on ne se les disait qu'à l'oreille.* »²; de même, il adopte le même comportement tant qu'il s'agit des affrontements des générations (par exemple, l'arrivée des gens au milieu des accusations de Munier malgré la transformation de ce *on* en *nous* pour désigner les vieux.)

¹ Ibid, G.P., p.11

² C. -F. Ramuz : G.P., op. cit. , p.20

groupes sociaux qui sont eux aussi des citoyens de sa communauté. Ces éléments soulèvent les questions suivantes : quels sont les rapports du Narrateur, du locuteur et des personnages vis-à-vis du récit ? Aussi, qui assume la responsabilité du discours ? Enfin, quelles sont les positions occupées par chacun d'eux ?

Tout en étant représentant de la même communauté, le Narrateur varie ses rapports avec son récit ; parfois, il choisit le suspens qui règne dès le début du récit. Malgré son intégration lui et son locuteur dans la communauté du village puisque les deux sont des témoins de l'histoire, parfois, le Narrateur ne donne ni des explications ni des détails et passe sous silence certains événements ; le choix du silence est adopté lorsqu'il s'agit des détails de l'entretien du président et son cousin Crittin, ainsi que les conditions de l'accord qui offrent un arrangement pour les deux personnages. Ce silence règne surtout sur le récit du passé à Sasseneire qui est à la base du conflit lors du vote ; bien que ce souvenir soit connu par les vieux du village, le Narrateur, représentant des jeunes, évoque seulement le passé puisque c'est une histoire racontée plusieurs fois « *alors il a raconté une fois de plus ce qui s'était passé, il y a vingt ans, dans ce pâturage d'en haut, nommé Sasseneire* »¹ ; il y a aussi la désignation par un « *Il* » pour évoquer un inconnu dont on a peur et qui provoque les malheurs.

Le Narrateur offre, parfois, un suspens partiel puisque les détails sont donnés plus tard ; ce phénomène est assuré par la manipulation des voix assurée par l'utilisation des pronoms ; par exemple, la première rencontre entre Victorine et Joseph, qui a lieu au moment de la rencontre du Président et de Clou, présente

¹ C. -F. Ramuz : G.P. , op. cit. , p.5

La présence du Narrateur au sein du récit trace les traits de son image. Au début, il se veut honnête puisqu'il explicite la mauvaise impression du Président vis-à-vis du recrutement des hommes qui accompagnent le troupeau ; Ce Narrateur énumère quelques rumeurs du village sur Clou, mais passe sous silence les confidences sur ce sujet ; il rappelle une information comme la présentation seulement de Clou pour les postes offerts ; habitué de la région, le Narrateur devine l'état de la nature hors du chalet pendant la première nuit à travers l'utilisation d'un « on » anonyme ; il mentionne ce qu'il faut dire, un détail, sur Victorine le soir de l'arrivée d'Ernest (le bouûbe) « *il faut dire que Victorine n'avait pas pensé* »¹ ; le Narrateur interprète parfois le comportement d'un personnage (par exemple, l'interprétation du comportement de Barthélemy face à « Il » « *se tenant immobile comme pour Lui bien montrer qu'il n'avait pas peur de Lui, l'Autre, le Méchant* »²) ; Il donne des généralités sur la race humaine « *la chair nous tient liés les uns aux autres étroitement* »³, informe sur les bâtiments du pâturage, devine le paysage hors du chalet le lendemain de la nuit où Barthélemy a entendu les voix pour la première fois.

La grande peur dans la montagne est un récit qui présente un monde défini à travers le choix de ses représentants, un monde présenté à travers les positions multiples du Narrateur puisqu'il est témoin des événements, citoyen de la communauté et représentant des jeunes ; ce Narrateur choisit l'implication de son locuteur qui, lui-aussi, est un témoin et un citoyen de la communauté, ainsi que la présentation des personnages et des

¹ C. -F. Ramuz : G.P., op. cit. , p.56

² Ibid, G.P., p.154

³ Ibid, G.P., p.146

à travers un discours direct libre ou bien les pensées du Narrateur « *peut-être qu'on s'est trompé, est-ce qu'on sait jamais ?* »¹; il y a également les pensées de tout le village y compris le Narrateur ou celles des vieux puisque selon le Narrateur: « *on sait bien que les malheurs viennent* »²; de même, l'expression des inquiétudes et des pensées « *Non d'ailleurs, qu'il ne se fut rien passé de grave...* »³ soulève la question suivante : Est-ce que c'est la voix de Victorine qui présente un monologue ou celle du Narrateur ? ; aussi, face à la nouvelle du dérochement du mulet de Romain (« *mais quoi faire, le malheur était déjà public ? - et quoi faire ensuite, sinon aller voir ? ...* »⁴) on se pose la question : Est-ce que c'est la voix du Narrateur ou le monologue du président ?

Cette ambiguïté est soulevée, aussi, quand il s'agit de l'utilisation du pronom « *on* » soit par le Narrateur, soit par les personnages. Ce pronom désigne parfois un groupe précis ; par exemple, le « *on* » qui désigne l'assistant au conseil, l'entourage de Barthélemy lors de son récit au passé, le cortège qui accompagne la montée vers le chalet, les gens d'en bas : ceux du village qui ont vu l'arrivée de Munier avec sa vache de la forêt, la foule qui était présente lors du discours du président après la nouvelle de la maladie des bêtes, l'arrivée des gens lors des accusations de Munier et la défense du président, etc. parfois, ce pronom désigne des personnages pas précis ; par exemple, il y a « *on se trouve faire face au chalet* »⁵ qui désigne le locuteur, le Narrateur et Romain.

¹ Ibid, G.P. , p. 145

² C. -F. Ramuz : G.P. , op. cit. , p.82

³ Ibid, G.P. , p.. 57-58

⁴ Ibid, QP. , p.62

⁵ Ibid, G.P. , p.65

détache de la communauté puisque selon lui : « *ce nouveau malheur s'est mis à descendre vers eux* »¹.

Cependant, le recours à *nous* n'intègre pas toujours le Narrateur à un groupe défini de sa communauté puisque parfois l'utilisation de ce pronom crée l'ambiguïté et soulève la question suivante : est-ce qu'il s'agit de l'Homme en général ou bien ceux du groupe du chalet face à la nature et le pouvoir du ciel puisque « *le ciel faisait ses arrangements à lui sans s'occuper de nous* »². De même, face à la croyance, le Narrateur formule, en ayant recours à *nous*, une autre généralisation qui multiplie le sens du terme ciel : est-ce qu'il s'agit de Dieu ? Est-ce qu'il s'agit de la croyance sous-entendue face à une situation peu claire : la maladie des bêtes, est-ce qu'il s'agit de la nature qui se transforme sans s'occuper des malheurs des Hommes ? Puisque selon le Narrateur, « *il y avait que le ciel allait de son côté, nous, on est trop petit pour qu'il puisse s'occuper de nous, pour qu'il puisse seulement se douter qu'on est là, quand il regarde du haut de la montagne* »³ ; en plus, il y a le *nous* qui généralise face à la puissance destructive de la nature représentée par la montagne et relève aussi la question : qui est désigné par ce pronom ?

Si l'utilisation des pronoms soulève la question de la responsabilité du récit, il faut noter que la manipulation continuelle des voix crée une ambiguïté et multiplie les interprétations ; cet élément représente une autre caractéristique du récit du Narrateur, par exemple, le récit de la visite de Joseph rendue à Victorine après sa mort est traversé par une voix présente à travers le "*on*" qui offre ou bien les pensées de Joseph

¹ C. -F. Ramuz : *G.P.*, op. cit., p. 101

² Ibid, *G.P.*, p. 66

³ Ibid, *G.P.*, p. 66-67

leurs points de vue ; par exemple, il fait partie du groupe du chalet « *nous autres* »¹ quand ils font face à l'inattendu pendant leur séjour au chalet ou ceux du village à qui « *le sommeil n'est guère venu, il n'a guère était avec nous cette nuit-là* »². Ce recours à *nous* établit parfois la distinction entre les gens du chalet et ceux du village puisque « *là se marque la séparation qui était maintenant entre ceux du là-haut et nous* »³.

Le choix de l'intégration à un groupe permet, parfois, la présentation d'un récit à travers le point de vue de ce groupe ; ce choix implique la variation de l'utilisation des pronoms ; par exemple, il y a l'annonce de l'arrivée d'un personnage anonyme (Barthélemy) dans l'ouverture du chalet avec un « *on* » ; pourtant, une fois le personnage reconnu par le groupe du chalet le « *on* » se transforme en « *nous* » ; de même, il y a le récit de l'apparition de Clou après le départ de Romain pour prévenir le village et emmener Pont qui est raconté par un « *on* », puis une fois Clou reconnu le Narrateur passe à un « *nous* » qui désigne les hommes du chalet « *il a semblé roulé vers nous* »⁴ ; le *on* associe, aussi, le Narrateur au groupe du chalet le lendemain de la nuit où Barthélemy a entendu les voix pour la première fois. Malgré l'utilisation, au début, du pronom *on* pour représenter le village et pour préciser, par la suite, que c'est « *ainsi ce nouveau malheur descendait maintenant vers nous* »⁵ lors de l'arrivée de Romain, il faut noter qu'au début du récit du malheur, le Narrateur se

¹ - C. -F. Ramuz : La grande peur dans la montagne. Paris, éd. Bernard Grasset, 1925, 185p.

² p. 43

³ Ibid, G.P., p. 83

⁴ Ibid, G.P., p. 85

⁵ Ibid, G.P., p. 71

⁶ Ibid, G.P., p. 105

du Narrateur en tant que responsable de la narration ? et quelles sont ses procédures pour marquer sa présence au sein du récit ? Ensuite, Qui sont les représentants de la société de *La grande peur dans la montagne* ? Quels sont leurs rapports avec le Narrateur ? et, quels sont les rapports qui gouvernent entre les représentants de cette société ? En plus, quelles sont les stratégies adoptées pour raconter cette chronique montagnarde ? Enfin, quels sont les lieux occupés par cette commune ? et, quels sont les rapports entre ces lieux ?

Individu et société

Dès le début de *la grande peur dans la montagne*, on est dans l'univers du Narrateur grâce à la présence non seulement de sa voix : cette voix, qui raconte l'histoire, qui marque sa présence et définit ses rapports avec le récit, mais aussi grâce au recours à l'adoption du point de vue du Narrateur en tant que citoyen de la commune.

Grâce à la présentation du récit à travers un « nous » qui l'implique dans la communauté présentée, le Narrateur est un témoin, un individu de cette collectivité. Assistant à la réunion de la commune pour voter le départ vers Sasseneire : lieu du nouveau pâturage à travers l'utilisation d'un « nous », le Narrateur, représentant de la génération des jeunes, offre les rapports de sa génération avec les opposants représentés par les vieux. En plus, l'histoire se termine par la voix du Narrateur témoin qui adopte le point de vue de « ils » les gens du village après l'écroulement du temps; cette voix précise le sort du groupe du chalet, de quelques citoyens du village comme le président, du pâturage ainsi que le sort du village après la catastrophe.

Variant ses rôles et ses positions, le Narrateur multiplie son appartenance à un groupe de la communauté tout en adoptant

puisque la première tentative, qui date d'il y a vingt ans, était marquée par les morts mystérieuses et les bruits des pas autour du chalet, il faut noter que la seconde tentative, qui a comme témoin le Narrateur, est réalisée par les sept volontiers à savoir : Crittin (le cousin du Président), le Neveu de Crittin, Ernest (un jeune emmené par sa mère pour rejoindre le groupe de Sasseneire), Clou (un étrange ivrogne), Romain, Barthélémy (le seul survivant du groupe de jadis), et, enfin, Joseph (le jeune amoureux). Précédée par des signes qui annoncent le malheur (comme, la disparition du mulet de Romain, l'arrivée de la maladie des bêtes, l'agitation du troupeau, etc.), la fin de cette histoire s'annonce par la mort de Victorine au cours de sa tentative pour rejoindre son amoureux, Joseph, et se termine par l'arrivée du désastre naturel (le craquement du glacier du haut de la montagne et l'inondation de toute la vallée), puis, ses conséquences : la destruction du village et la perte de bêtes et de nombreux habitants.

Etant donné que ce récit de montagne fait partie d'une production littéraire qui manipule la langue française comme outil, donc il porte multiples étiquettes : « Littérature régionaliste », « Littérature d'expression française », « Littérature francophone ». Ce genre de production remet en question l'utilisation ou la manipulation de la langue française ainsi que l'image d'un pays, d'une société avec ses représentants, ses problèmes, ses frontières, etc. Ce point de départ soulève maintes questions surtout lorsqu'il s'agit d'une œuvre de C.-F. Ramuz qui « **écrira le français des vaudois** »¹ : quelle est la place et le rôle

¹ - Viatte, Auguste : Histoire comparée des littératures francophones. Paris, éd. Fernand Nathan, coll. Nathan-Université. Information. Formation, 1980, 182 p., p. 90

Voix et point de vue : un enjeu de la société dans *LA GRANDE PEUR DANS LA MONTAGNE*¹

de C.-F. Ramuz.

Etude présentée par Abir Ahmed Mohamed(*)

La grande peur dans la montagne, ce récit qui fait partie de « vingt quatre romans, plusieurs recueils de nouvelles, des poèmes, des volumes de souvenirs, des essais »² les composantes de la production de C.-F. Ramuz, est classé comme *récits de la montagne*. Né à Lausanne en 1878, Charles-Ferdinand Ramuz qui est « le représentant d'une littérature nationale, non seulement romande mais encore Suisse »³ présente l'histoire d'un village du pays vaudois et ses tentatives d'améliorer sa situation économique en cherchant un nouveau pâturage à Sasseneire, un pâturage de haute montagne. Si ces tentatives se vouent toujours à l'échec et emmènent les malheurs,

¹ C.-F. Ramuz : *La grande peur dans la montagne*, Paris, éd. Bernard Grasset, 1925, 185p.

- le titre de cet ouvrage figure dans cette recherche sous la forme de l'abréviation suivante : G.P.
- toutes les citations tirées du roman sont en italique

(*) Maître de conférence Faculté de lettres Université du Fayoum

² - Gorceix, Paul : *Littérature francophone de Belgique et de Suisse*, Paris, éd. Ellipses, Marketing S.A., collection dirigée par Etienne Calais, 2000, 138p. p.105

³ - Bonn, Charles, Garnier Xavier et Lecarne, Jacques (coordination, présentation et introductions par Charles Bonn et Xavier Garnier) : *Littérature francophone. I – Le roman*, Paris, Hatier – AUPELF – UREF, 1997 ; 288p. p. 36

يطلب من

- | | |
|--|--|
| <p>* مكتبة زهراء الشرق
١٦ ش محمد فريد- القاهرة.
ت ٣٩٢٩١٩٢</p> <p>* مكتبة دار البشير بطنطا
٣٣ ش الجيش عمارة الشرق.
ت: ٣٣٠٥٥٣٨</p> <p>* مكتبة دار العلم
الفيوم- حي الجامعة.
ت ٣٤٥٨١٣</p> | <p>* مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ ش محمد فريد- القاهرة.
ت: ٣٩١٤٣٧٧</p> <p>مكتبة منشأة المعارف بالإسكندرية
٤٤ ش سعد زغلول.
تليفاكس: ٤٨٣٣٣٠٣</p> <p>* مكتبة الآداب
٤٢ ميدان الأوبرا.
ت: ٣٩١٩٢٧٧-٣٩٠٠٨٦٨</p> |
|--|--|

مكتبة مديولى

ميدان طلعت حرب- القاهرة

FIKR WA IBDA'

- Voix et point de vue : un enjeu de la société
dans La grande peur dans la montagne
de C.-F. Ramuz.
- 日本とイスラム世界の文明間対話の基盤

NO. 37

November. 2006



مكتبة الأنجلو المصرية